Gregory of Nyssa: *Homilies on the Our Father*
An English Translation with Commentary and Supporting Studies

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

VOLUME 168

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Gregory of Nyssa
Homilies on the Our Father

An English Translation with Commentary and Supporting Studies

Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Paris, 4–7 September 2018*)

Edited by

Matthieu Cassin
Hélène Grelier-Deneux
Françoise Vinel



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: International Colloquium on Gregory of Nyssa (14th : 2018 : Paris, France), author. | Gregory, of Nyssa, Saint, approximately 335-approximately 394. De oratione dominica. English. | Gregory, of Nyssa, Saint, approximately 335-approximately 394. De oratione dominica. Latin. | Cassin, Matthieu, editor. | Grelier-Deneux, Hélène, editor. | Vinel, Françoise, editor.
Title: Gregory of Nyssa : Homilies on the Our Father : an English translation with commentary and supporting studies : proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4-7 September 2018) / edited by Matthieu Cassin, Hélène Grelier-Deneux, Françoise Vinel.
Description: Leiden ; Boston : Brill, [2021] | Series: Supplements to Vigiliae Christianae, 0920-623X ; volume 168 | Includes bibliographical references and index. | In French, English, German, Italian and Latin.
Identifiers: LCCN 2021012440 (print) | LCCN 2021012441 (ebook) | ISBN 9789004463004 (hardback) | ISBN 9789004463011 (ebook)
Subjects: LCSH: Gregory, of Nyssa, Saint, approximately 335-approximately 394. De oratione dominica–Congresses.
Classification: LCC B667.G74 I58 2018 (print) | LCC B667.G74 (ebook) | DDC 226.9/6–dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2021012440
LC ebook record available at https://lccn.loc.gov/2021012441

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623X
ISBN 978-90-04-46300-4 (hardback)
ISBN 978-90-04-46301-1 (e-book)

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

PART 3
Commentary of the Homilies

PART 4
Supporting Studies

SECTION 1
Thematic Studies

Preface

In 1969, the first International Colloquium on Gregory of Nyssa took place in the Benedictine Abbey of Chevetogne, Belgium, and was organized by a team of French researchers under the direction of Jean Daniélou and Marguerite Harl. The theme of this first colloquium was the relationship between Scripture and philosophy in the works of Gregory of Nyssa, who was the first author to enter the Sources chrétiennes series, created by Jean Daniélou and Henri de Lubac during World War II. The second colloquium also adopted a thematic approach (Münster, 1972: Gregor von Nyssa und die Philosophie). The subsequent colloquia, generally held every four years, were each devoted to a different work by the Cappadocian.

This fourteenth colloquium thus follows in the tradition established by our French colleagues fifty years ago, yet it was the first such colloquium to take place in France. Hence it brought Gregory of Nyssa back to Paris, where Marguerite Harl and Jean Daniélou were in charge, after a long trip around Europe (Leiden, Cambridge, Mainz, Pamplona, St Andrews, Paderborn, Athens, Olomouc, Tübingen, Leuven, and Rome). Eleven years ago, however, in 2007, a smaller colloquium dedicated to Gregory of Nyssa's use of the Bible did take place in Paris; this smaller affair was organised by Hélène Grelier-Deneux and Matthieu Cassin, thanks to Olivier Munnich, professor at the Sorbonne, who happened to be the Doktorvater of both. As two of the organizers of the 2018 event, we are delighted to see that eleven years later, our collaboration continues, enriched this time by the presence of Françoise Vinel, who has long been a specialist in the bishop of Nyssa.

In 2018, the text proposed for investigation was Gregory's five *Homilies on the Lord's Prayer*. This cycle of exegetical homilies was the last of these series to be the subject of a colloquium. Indeed, in 1990, the seventh colloquium, held at St Andrews, dealt with the *Homilies on Ecclesiastes*; in 1998, the eighth colloquium, held at Paderborn, dealt with the *Homilies on the Beatitudes*; in 2014, the thirteenth colloquium, held in Rome, dealt with the *Homilies on the Song of Songs*. In 2018, we have brought the cycle of exegetical homilies to a successful conclusion with those on the Lord's Prayer; there are of course other exegetical texts by Gregory that await a dedicated colloquium.

Even though the *Homilies on the Lord's Prayer* were well known for centuries, it is quite recently that they have caught the attention of scholars, for several reasons. The first critical edition of the text, under preparation by John F. Callahan for many years, was finally published in 1992 in *Gregorii Nysseni Opera* (VII.2); this appearance was rather late in comparison with many other

volumes in that series, the earliest of which date back to the 1950s. Until Callahan's edition appeared, the homilies had been the subject of only very limited studies. It is particularly since the 2000s that critical studies on these homilies have multiplied. Professor Monique Alexandre played a very special role in this burgeoning interest: in addition to the publication of several occasional studies on the text, she organised a research seminar around this text at the Sorbonne in the early 2000s; it was also under her direction that our late friend Josette Seguin, whose death occurred far too soon, defended her doctoral thesis on this same text (2001). The *Homilies* have been translated into modern languages; in addition to the older English, German, and French translations, which predate Callahan's edition, new versions include an Italian translation by Lucio Coco, published in Rome in 2017; the English translation prepared by Andrew Radde-Gallwitz and Marc DelCogliano on the occasion of the colloquium, which is published in this volume; and a Spanish translation by Mattia Chiriatti, which is in preparation. At the beginning of the summer 2018, as a preliminary step towards our colloquium, a new edition and French translation of the *Homilies* were published in the Sources chrétiennes series by Christian Boudignon and Matthieu Cassin. Thanks to Guillaume Bady, director of Sources chrétiennes, the new text and French translation were made available to all participants of the colloquium. Among the works on the *Homilies*, one must also mention the *Concordance* prepared by Véronique Somers and Bastien Kindt, based on the new Sources chrétiennes edition: thanks to Peeters Publishers, a printed copy of it has been provided to each of the colloquium's participants. Finally, this Preface is also the occasion to express our hope for future Nyssen research: two workshops for PhD students have taken place during the colloquium, during which young researchers have had the opportunity to present their work and discuss it with specialists of Gregory of Nyssa. We hope that it would have been a significant step in their way towards the completion of their PhD thesis and an encouragement for the future.

Thanks to these same participants, we have the pleasure to offer today the proceedings of the colloquium; this book showcases the diversity of geographic and cultural origin that characterises the specialists in Gregory of Nyssa who came from all over the world to study together and discuss texts from a distant past that are still alive today. The structure of the volume is quite usual for the publication of the colloquia on Gregory of Nyssa, with an important novelty: the first edition of a Renaissance Latin translation of Gregory. Readers of the volume will first find some introductory material about the *Homilies*. Since we consider essential to situate the *Homilies*, which, as many other commentaries on the Lord's Prayer, are an important place of reflection about prayer,

we choose to open our volume by Andrei Timotin's paper on Neoplatonic and Christian traditions about prayer in order to illuminate the *Homilies* in the broader context of Late Antique reflection on prayer. Then follow Françoise Vinel's general presentation of the *Homilies* and a contribution by Matthieu Cassin on the *Homilies* from their composition to their Byzantine reception, with particular attention to the manuscript transmission. Then, Part I includes a new English translation prepared by Marc DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz, and the first edition of the Latin translation by Athanasius Chalkeopoulos (1467 *ca*), prepared by Francisco Bastitta Harriet and José Luis Narvaja, SJ. Both the translation and the edition come with some introductory material. Part II includes five contributions, by Hélène Grelier-Deneux, Lenka Karfíková, Giulio Maspero, Morwenna Ludlow, and Volker Henning Drecoll, which together provide a full commentary on each homily. Finally, Part III contains supporting studies, arranged thematically in four sections. The first section features general studies on the literary genre of the text, on Gregory's exegesis in the *Homilies* and on the relationship of the text to previous authors (Clement of Alexandria and Origen). The second section offers four more studies on specific topics and concepts: the kingdom of God, *parrhesia*, hope, and free will. The third and longest section brings together nine contributions, which study some particular topics in a given homily. Among these nine are three papers that deal with the third Homily and, in particular, with the Trinitarian question. The fourth and last section consists of two contributions on the reception of the *Homilies*: the first studies the reuse of the Hymn on prayer in Pseudo-Chrysostom and Pseudo-Ephrem; the second investigates the possible reception of Chalkeopoulos' Latin translation of the *Homilies* by Giovanni Pico della Mirandola.

This volume does not exhaust the possibilities for interpreting the *Homilies*; it will constitute, however, together with the new Sources chrétiennes edition, an important starting point and reference for future study of this text. The readers' attention is called to one point: the dating of the *Homilies*. Indeed, they had traditionally been located at the beginning of Gregory of Nyssa's career, at the latest at the time of the Council of 381. However, the latest edition of the text led to a later dating (second half of the 380s), based in particular on the use in the *Homilies* of passages from earlier works of the bishop of Nyssa (*Contra Eunomium*, *Vita Moysis*, etc.). Several contributions in this volume take up this question, either to support or to contest this new dating, without however bringing new material to the discussion. The, at least relative, chronology of Gregory's works remains an area that still awaits a satisfactory overall study, based on reliable clues and not only on simple thematic comparisons or parallels, as has too often been the case in the past. The Byzantine and modern

reception of the *Homilies* still needs an in-depth investigation, as does the relationship of these *Homilies* with the other set of Gregory's homilies on a New Testament text, namely, the *Homilies on the Beatitudes*. More importantly, however, we hope that this publication will prompt further studies devoted to the *Homilies on the Lord's Prayer*, especially in directions of research we have not thought about or foreseen.

It is a pleasure to thank now all the people and institutions that helped us in the organisation and publication of this colloquium. First, the Faculté Notre-Dame and its former dean, Father Jacques de Longeaux, who allowed us to gather in the beautiful venue of the Collège des Bernardins. Built beginning in 1248, this complex was first a Cistercian convent and college, and now houses the diocesan Faculty and a cultural centre. We would also like to thank our institutions and research teams for supporting the organisation of the conference: ArScAn, Archéologies et sciences de l'Antiquité (CNRS, UMR 7041); IRHT, Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS, UPR 841); Orient et Méditerranée, équipe Antiquité classique et tardive (CNRS, UMR 8167); LabEx RESMED, Investissements d'avenir; Sorbonne Université; Université Paris Nanterre (École doctorale Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent and UFR PHILLIA); Université de Strasbourg (and its Faculté de théologie catholique, UR 4377), and the Association THAT, Textes pour l'histoire de l'Antiquité tardive. We also thank François Ploton-Nicollet, who reviewed the edition of the Latin translation. Last but not least, we would like to thank our publisher, Brill, for including this volume in the series Vigiliae christianae, Supplements, and for accompanying us throughout the publication process, and in particular we thank Loes Schouten and Marjolein van Zuylen, together with Arianne Moerland, who has made the editing process as smooth as possible; Brill has supported publications on Gregory of Nyssa since the 1950s.

It is with great sadness that we learned, at the end of December 2020, of the death of our dear and esteemed colleague, Judith Kovacs, who had taken part in the colloquium and, despite her illness, had successfully completed the writing of her article for this volume. We would like to recall her memory here.

Matthieu Cassin, Hélène Grelier-Deneux, Françoise Vinel

Previous Colloquia (1969–2014)

1969, Chevetogne
Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (*22–26 septembre 1969*), ed. M. Harl, Leiden, 1971.

1972, Freckenhorst bei Munster
Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Munster, 18.–23. September 1972, ed. H. Dorrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden, 1976.

1974, Leiden
De infantibus praemature abreptis. Colloquii Gregoriani III Leidensis 17/23-IX-1974 Acta, ed. J.C.M. van Winden, A. van Heck, Leiden, 1976 (unpublished).

1978, Cambridge
The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Cambridge, England, 11–15 September, 1978*), ed. A. Spira, Ch. Klock, Patristic Monograph Series 9, Cambridge (MA), 1981.

1982, Mainz
The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Mainz, 6–10 Sept. 1982*), ed. A. Spira, Patristic Monograph Series 12, Cambridge (MA), 1984.

1986, Pamplona
El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria di Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, ed. L.F. Mateo-Seco, J.L. Bastero, Pamplona, 1988.
New edition: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium I: An English Translation with Supporting Studies*, ed. M. Brugarolas, Supplements to Vigiliae Christianae 148, Leiden, Boston, 2018.

1990, St. Andrews
Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (*St. Andrews, 5–10 September 1990*), ed. S.G. Hall, Berlin, New York, 1993.

1998, Paderborn
Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Paderborn, 14–18 September 1998*), ed. H.R. Drobner, A. Viciano, Supplements to Vigiliae Christianae 52, Leiden, Boston, Köln, 2000.

2000, Athens
Ὁ Ἰησοῦς Χριστός εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ' Διεθνοῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης (*Ἀθῆναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000*), ed. E.D. Moutsoulas, Athena, 2005.

2004, Olomouc
Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Olomouc, September 15–18, 2004*), ed. L. Karfíková, S. Douglass, J. Zachhuber, Supplements to Vigiliae Christianae 82, Leiden, Boston, 2007.

2008, Tübingen
Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Tübingen, 17–20 September 2008*), ed. V.H. Drecoll, M. Berghaus, Supplements to Vigiliae Christianae 106, Leiden, Boston, 2011.

2010, Leuven
Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Leuven, 14–17 September 2010*), ed. J. Leemans, M. Cassin, Supplements to Vigiliae Christianae 124, Leiden, Boston, 2014.

2014, Rome
Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Rome, 17–20 September 2014*), ed. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Supplements to Vigiliae Christianae 150, Leiden, Boston, 2018.

Abbreviations

ACO — Acta conciliorum œcumenicorum, Berlin, de Gruyter, 1927–.
AKG — Arbeiten zur Kirchengeschichte, Berlin, de Gruyter, 1925–.
AW — Athanasius Werke, Berlin, de Gruyter, 1934–.
BA — Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, then Institut d'études augustiniennes, 1936–.
BEThL — Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven, E. Nauwelaerts, then Peeters, 1947–.
Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père* — Ch. Boudignon – M. Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père* (SC 596), Paris, Cerf, 2018.
BZ — *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, Teubner; München, C.H. Beck then K.G. Saur Verlag; Berlin, De Gruyter, 1892–.
CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin, G. Reimer, 1882–1909.
CCSG — Corpus christianorum, Series graeca, Turnhout, Brepols, 1977–.
CCSL — Corpus christianorum, Series latina, Turnhout, Brepols, 1953–.
CPG — M. Geerard, *Clavis patrum graecorum* (Corpus christianorum), Turnhout, Brepols. I, *Patres antenicaeni*, 1983; II, *Ab Athanasio ad Chrysostomum*, 1974; III, *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*, 1979; IIIa (J. Noret), *Addenda uolumini III*, 2003; IV, *Concilia. Catenae*, 1980 (2nd edition J. Noret, 2018); V (M. Geerard – F. Glorie), *Indices, initia, concordantiae*, 1987; *Supplementum* (M. Geerard – J. Noret, with the collaboration of F. Glorie and J. Desmet), 1998.
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, then Berlin, de Gruyter, 1866–.
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium, Leuven, Secrétariat du CSCO, 1903–.
CUF — Collection des Universités de France, Paris, Belles Lettres, 1920–.
ÉA-SA — Études augustiniennes, série Antiquité, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1955–.
FC — Fontes christiani, Freiburg im Breisgau, Herder, then Turnhout, Brepols, then Freiburg im Breisgau, Herder, 1990–.
FKDG — Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952–.
Fgt — Fragment
GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, J.C. Hinrich, then Berlin, Akademie Verlag, then de Gruyter, 1897–.

GNO	Gregorii Nysseni Opera, Leiden, etc., Brill, 1952– (see the list of editions for Gregory of Nyssa's texts below, XVII-XIX).
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review*, Brookline (MA), Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, 1954–.
IPM	Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Turnhout, Brepols, Steenbrugge, The Hague, M. Nijhoff, then Turnhout, Brepols, 1959–.
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster, Aschendorff, 1958–.
JACE	Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Münster, Aschendorff, 1964–.
JECS	*Journal of Early Christian Studies*, Baltimore (MD), John Hopkins UP, 1993–.
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford, Clarendon Press then Oxford UP, 1899–.
LCL	Loeb Classical Library, London, Heinemann, then Cambridge (MA), Harvard University Press, 1912–.
LG	F. Mann (ed.), *Lexikon Gregorianum*, I–X, Leiden, 1999–2014.
LSJ	H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie *et alii*, *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement* Oxford, Clarendon Press, 1996[9] (1843[1]).
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma, Pontificium institutum orientalium studiorum, 1935–.
OCT	Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford, Oxford UP, 1900–.
OECS	Oxford Early Christian Studies, Oxford, Oxford UP, 1990–.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven, Peeters, 1974–.
PdF	Pères dans la foi, J.-P. Migne, then Cerf, Paris, 1977–.
PG	*Patrologiae cursus completus, series graeca*, Paris, J.-P. Migne, 1857–1866.
PL	*Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris, J.-P. Migne, 1844–1855.
PTS	Patristische Texte und Studien, Berlin, de Gruyter, 1963–.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiersemann, 1950–.
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1920–1971.
RevSR	*Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1921-
RSR	*Recherches de science religieuse*, Paris, 1910–.
SC	Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1943–.
SEA	Studia ephemeridis Augustinianum, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1967–.
SH	Subsidia Hagiographica, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1886–.
SIFC	*Studi italiani di filologia classica*, Firenze, Le Monnier, 1893–.
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998–.

StPatr.	*Studia patristica*, Berlin, Akademie Verlag, then Leuven, Peeters, 1957–.
SVChr	Supplements to Vigiliae christianae, Leiden, Brill, 1987–.
ThWNT	G. Kittel *et alii* (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I–XI, Stuttgart, Berlin, etc., W. Kohlhammer, 1935–1979.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, Verlag Hinrichs; Berlin, Preußischen Akademie der Wissenschaften then De Gruyter, 1883–.
VChr	*Vigiliae christianae*, Leiden, Brill, 1947–.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1950–.
ZAC	*Zeitschrift für Antikes Christentum*, Berlin, de Gruyter, 1997–.
ZKTh	*Zeitschrift für katholische Theologie*, Wien, Herder, 1877–.
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*, Giessen then Berlin, de Gruyter, 1900–.

Gregory of Nyssa

Abl.	*Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1958.
An. et res.	*De anima et resurrectione*, ed. A. Spira – E. Mühlenberg (GNO III.3), Leiden, Boston 2014.
Antirrh.	*Antirrheticus adversus Apolinarium*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1958.
Ascens.	*In Ascensionem Christi*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden, 1967.
Bas.	*In Basilium fratrem*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden etc., 1990.
Bapt.	*Aduersus eos qui baptismum differunt*, ed. H. Polack (GNO X.2), Leiden, New York, Köln 1996.
Beat.	*De beatitudinibus*, ed. J.F. Callahan (GNO VII.2), Leiden, New York, Köln 1992.
Benef.	*De beneficientia*, ed. A. van Heck (GNO IX), Leiden 1967.
Cant.	*In Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden 1960.
Castig.	*Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, ed. D. Teske (GNO X.2), Leiden, New York, Köln 1996.
Deit. Evag.	*De deitate adversus Evagrium*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Deit. Fil.	*De deitate Filii et Spiritus sancti …*, ed. E. Rhein – F. Mann (GNO X.2), Leiden, New York, Köln 1996.
Diem lum.	*In diem luminum*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Diem nat.	*In diem natalem*, ed. F. Mann (GNO X.2), Leiden, New York, Köln 1996.
Eccl.	*In Ecclesiasten*, ed. P. Alexander (GNO V), Leiden 1986.

Ep. *Epistulae*, ed. G. Pasquali (GNO VIII.2), Leiden 1952; ed. et trad. fr. P. Maraval, (SC 363), Paris 1990.
Eun. *Contra Eunomium* I–III, ed. W. Jaeger (GNO I–II), Leiden, 1960[2].
Eust. *Ad Eustathium de sancta Trinitate*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1960.
Fat. *Contra fatum*, ed. J. McDonough (GNO III.2), Leiden, etc. 1987; ed. et trad. ital. M. Bandini (Biblioteca patristica 41), Bologna 2003.
Flacill. *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, ed. A. Spira (GNO IX), Leiden 1967.
Fornic. *Contra fornicarios*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Graec. *Ad Graecos, ex communis notionibus*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1960.
Hex. *Apologia in Hexaemeron*, ed. H. Drobner (GNO IV.1), Leiden, Boston 2009.
Infant. *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Hörner (GNO III.2), Leiden, etc. 1987.
Inscr. *In inscriptiones Psalmorum*, ed. J. McDonough (GNO V), Leiden 1962; ed. et trad. fr. J. Reynard (SC 466), Paris 2002.
Inst. *De instituto christiano*, ed. W. Jaeger (GNO VIII.1), Leiden 1952.
Letoi. *Epistula canonica ad Letoium*, ed. E. Mühlenberg (GNO III.5), Leiden, Boston 2008.
Maced. *Adversus Macedonianos de Spiritu sancto*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1960.
Macr. *Vita Macrinae*, ed. V. Woods Callahan (GNO VIII.1), Leiden 1952; ed. et trad. fr. P. Maraval (SC 178), Paris 1971.
Mart. Ia *In XL Martyres Ia*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Mart. Ib *In XL Martyres Ib*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Mart. II *In XL Martyres II*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Melet. *Oratio funebris in Meletium episcopum*, ed. A. Spira (GNO IX), Leiden 1967.
Mort. *De mortuis*, ed. G. Heil (GNO IX), Leiden 1967.
Moys. *De vita Moysis*, ed. H. Musurillo (GNO VII.1), Leiden 1964; ed. et trad. fr. J. Daniélou (SC 1), Paris 1942, 1968[3]; ed. et trad. ital. M. Simonetti, Milano 1984.
Op. hom. *De opificio hominis*, PG 44, 124–256; ed. G.H. Forbes, Burntisland 1855.
Or. cat. *Oratio catechetica*, ed. E. Mühlenberg (GNO III.4), Leiden, New York, Köln 1996.
Or. dom. *De oratione dominica*, ed. J.F. Callahan (GNO VII.2), Leiden, New York, Köln 1992; ed. et trad. f. Ch. Boudignon – M. Cassin (SC 596), Paris 2018.
Pent. *De spiritu sancto sive In Pentecosten*, ed. D. Teske (GNO X.2), Leiden, New York, Köln 1996.

Perf.	*De perfectione*, ed. W. Jaeger (GNO VIII.1), Leiden 1952.
Prof.	*De professione christiana*, ed. W. Jaeger (GNO VIII.1), Leiden 1952.
Pulcher.	*Oratio consolatoria in Pulcheriam*, ed. A. Spira (GNO IX), Leiden 1967.
Python.	*De pythonissa*, ed. H. Hörner (GNO III.2), Leiden, etc. 1987.
Quat. Uni	*In illud: quatenus uni ex istis fecistis …*, ed. A. van Heck (GNO IX), Leiden 1967.
Ref.	*Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger (GNO II), Leiden 1960[2].
Sanct. Pasch.	*In sanctum Pascha*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Salut. Pasch.	*In sanctum et salutare Pascha*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Sext. Ps.	*In sextum Psalmum*, ed. J. McDonough (GNO V), Leiden 1962.
Simpl.	*Ad Simplicium de fide*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1960.
Steph. I	*In sanctum Stephanum I*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Steph. II	*In sanctum Stephanum II*, ed. O. Lendle (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Thaum.	*De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Theod.	*De sancto Theodoro*, ed. J.P. Cavarnos (GNO X.1), Leiden, etc. 1990.
Theoph.	*Ad Theophilum adversus apolinaristas*, ed. F. Müller (GNO III.1), Leiden 1958.
Trid. spat.	*De tridui spatio …*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Tunc et ipse	*In illud: Tunc et ipse Filius …*, ed. J. Kenneth Downing (GNO III.2), Leiden, etc. 1987.
Usur.	*Contra usurarios*, ed. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden 1967.
Virg.	*De virginitate*, ed. J.P. Cavarnos (GNO VIII.1), Leiden 1952; ed. et trad. fr. M. Aubineau (SC 119), Paris 1966.

List of Contributors

Giovanni Manabu Akiyama
Università di Tsukuba (Japon)

Guillaume Bady
CNRS, HISOMA UMR 5189, Lyon (France)

Francisco Bastitta Harriet
Universidad de Buenos Aires / Pontificia Universidad Católica Argentina / CONICET, Buenos Aires (Argentina)

Christian Boudignon
Centre Paul-Albert Février TDMAM, UMR 7297 (Université d'Aix-Marseille) (France)

Marie-Odile Boulnois
École Pratique des Hautes Études, Université PSL, LEM (UMR 8584), Paris (France)

Constantine A. Bozinis
Aristoteleio Panepistèmio, Thessaloniki (Greece)

Matthieu Cassin
IRHT, CNRS, Paris (France)

Chiara Curzel
Istituto Superiore di Scienze Religiose, Trento (Italia)

Mark DelCogliano
University of St Thomas, Minnesota (United States of America)

Scot Douglass
University of Colorado, Boulder (United States of America)

Volker Henning Drecoll
Eberhard Karls Universität Tübingen (Germany)

Jonathan Farrugia
University of Malta (Malta)

Hélène Grelier-Deneux
Université Paris Nanterre, UMR 7041 ArScAn, Paris (France)

Ralph Hennings
Universität Oldenburg (Germany)

Lenka Karfíková
Univerzita Karlova, Praha; Univerzita Palackého, Olomouc (Czech Republic)

Judith Kovacs (†)
University of Virginia (United States of America)

Morwenna Ludlow
University of Exeter (United Kingdom)

Giulio Maspero
Pontificia Università della Sante Croce, Roma (Italia)

Matteo Monfrinotti
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma (Italia)

Xavier Morales
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chili)

José Luis Narvaja SJ
Instituto Thomas Falkner SJ, Universidad Católica de Córdoba (Argentina)

Andrew Radde-Gallwitz
University of Notre Dame (United States of America)

Jean Reynard
CNRS, HISOMA UMR 5189, Lyon (France)

Warren Smith
Duke Divinity School (United States of America)

Michel Stavrou
Institut Saint-Serge / Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France)

Andrei Timotin
IESEE – Académie roumaine / Université de Bucarest (Romania)

Siiri Toiviainen Rø
Faculty of Theology, University of Helsinki (Finland)

Daniel Vigne
Institut catholique, Toulouse (France)

Ilaria Vigorelli
Pontificia Università della Santa Croce, Roma (Italia)

Françoise Vinel
Université de Strasbourg, UR 4377 (France)

PART 1

Introduction

Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la prière

Andrei Timotin

Dresser une comparaison systématique entre les conceptualisations néoplatoniciennes de la prière à la fin de l'Antiquité[1] et la réflexion patristique sur la prière[2] n'est pas une tâche aisée. Une telle démarche, qui n'a pas encore été entreprise, excède l'espace de cet article. Nous nous bornerons seulement à quelques aspects que l'examen comparé de ces deux traditions permet de dégager : l'utilité de la prière, la vertu comme condition de la prière, la défi-

1 Voir H.P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss., Köln 1967 ; J. Dillon – A. Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19), Leiden, Boston 2016 ; A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017 ; E. Pachoumi – M. Edwards (éd.), *Praying and Contemplating in Late Antiquity* (STAC 113), Tübingen 2018 ; Ph. Hoffmann – A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 185), Turnhout 2020.

2 Malgré l'existence d'un certain nombre d'études, parfois excellentes, sur des auteurs particuliers, il n'existe pas d'étude de synthèse sur la prière dans la tradition patristique. Pour une perspective générale, voir G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, Leipzig 1914 ; A.-G. Hamman, « La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences », in : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, Berlin 1980, 1190-1247 ; M. Fiedrowicz, « Das Gebet in der Argumentation der Apologeten », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (*Roma, 7-9 maggio 1998*) (SEA 66), Roma 1999, 167-178 ; J. Kevin Coyle, « What Was 'Prayer' for Early Christians ? », in : P. Allen – W. Mayer – L. Cross (éd.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, II, Queensland 1999, 25-41 ; R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companion to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008 ; C. Crépey, « La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome », in : J. Goeken (éd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 155-174 ; B. Bitton-Ashkelony – D. Krueger (éd.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, London, New York 2017 ; H. van Loon – G. de Nie – M. Op de Coul – P. van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy* (Late Antique History and Religion 18), Leuven 2018. Un bilan des études sur la prière chrétienne antique dans le siècle dernier a été dressé par A.-G. Hamman, « La prière dans l'Antiquité chrétienne. Un bilan des études sur la prière au XX^{e} siècle », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (*Roma, 7-9 maggio 1998*) (SEA 66), Roma 1999, 7-23.

 | DOI:10.1163/9789004463011_002

nition de la prière comme ὁμιλία avec Dieu, le caractère révélé de la prière, la prière perpétuelle, la prière cosmique. Chacun de ces aspects recevra dans les pages suivantes un traitement à part.

La place que la prière occupe dans la réflexion néoplatonicienne sur la religion revêt un caractère paradoxal : l'affirmation de la transcendance absolue du premier principe, inaccessible aux cultes traditionnels, coexiste avec le besoin d'un contact direct, concret avec Dieu, qui n'est pas limité à la contemplation intellectuelle. Une des innovations du néoplatonisme tardif, à partir de Jamblique, consiste précisément dans la revalorisation du rituel, de ses aspects extérieurs, en vertu de la conviction profonde que l'accomplissement rigoureux des rites, dans leur dimension à la fois extérieure et intérieure, peut nous permettre d'atteindre Dieu. Les théories de la prière élaborées par Jamblique et Proclus reflètent bien ce processus.

Ce phénomène n'est pas sans relation avec l'essor du christianisme et les nouveaux rapports entre philosophie et religion que celui-ci institue. Au moment où le christianisme adopte la philosophie et se définit comme la « vraie philosophie »[3], le néoplatonisme se ritualise et se définit comme une religion à part entière. Ce dernier développe une pensée religieuse avec ses catégories propres, parmi lesquelles la prière occupe une place privilégiée ; corrélativement, certains auteurs chrétiens de l'Antiquité (par exemple Clément d'Alexandrie, Origène, Évagre) adoptent, à propos de la prière, une terminologie et des questionnements empruntés aux écoles philosophiques grecques. Il était donc naturel que leurs réflexions se recoupent, non seulement sur la forme, mais aussi sur le fond.

1 L'utilité de la prière

Dans son traité *Περὶ εὐχῆς*[4], en abordant la question de l'utilité de la prière, Origène avance une classification des adversaires de la prière, en divisant ceux qui

3 Sur les rapports entre christianisme et philosophie aux premiers siècles de notre ère, voir J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (ÉA-SA 47), Paris 1972 ; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du IIe siècle*, Bruxelles 1973 ; B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Études 4), Québec, Leuven 1997 ; B. Pouderon – J. Doré (éd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris 1998 ; S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations* (*Ier-VIe siècle*), Paris 2014.

4 Édition par P. Koetschau, *Origenes Werke*, II (GCS 3), Leipzig 1899, 297-403 ; traductions françaises par G. Bardy (*Origène, De la prière ; Exhortation au martyre*, Paris 1932) et par A.-G. Ham-

contestent son utilité en trois classes[5]. La première classe est constituée par les athées, lesquels nient tout simplement l'existence de Dieu. La seconde réunit ceux qui admettent son existence, mais rejettent le caractère providentiel de l'administration du monde et, corrélativement, l'utilité de la prière ; cette position est attribuée par Origène à une secte gnostique qui refusait le baptême, l'eucharistie et la prière en mésinterprétant les Écritures[6]. La troisième classe d'adversaires de la prière concède l'existence d'un ordre providentiel, mais rejette la prière comme inutile sur la base aussi bien du caractère nécessaire de la providence, que de la prescience de Dieu :

> Voici les arguments de ceux qui rejettent les prières, tout en reconnaissant que Dieu est le maître de l'univers et qu'il y a une providence (nous omettons pour le moment de réfuter ceux qui nient Dieu et sa providence) : Dieu, disent-ils, connaît toutes choses avant qu'elles n'existent (cf. *Su* 42) ; rien de ce qui arrive ne vient à sa connaissance, sans lui avoir été connu auparavant. À quoi bon adresser une prière à celui qui sait, avant que nous ne priions, quels sont nos besoins ? *Car votre Père sait de quoi nous avons besoin, avant même que nous ne le lui demandions* (cf. *Mt* 6, 8). [...] Puisque Dieu est immuable, qu'il détermine tout à l'avance et qu'il est inébranlable dans ses desseins, il est donc absurde de prier en pensant qu'il changera son dessein à cause de notre prière, comme s'il n'avait pas

---

man, nouvelle édition révisée par M.-H. Congourdeau (*Origène, La prière* [PdF 2], Paris 2002²). Sur le traité d'Origène, voir W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' von Origenes*, München 1975 ; D. Vigne, « En vue du Notre Père : la première partie du *Peri Euchès* d'Origène », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 123-142 ; L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica, ns. 24), Brescia 2011.

5 Origène, *De oratione*, V 1-3 (GCS 3 308-309). Sur l'argumentation d'Origène, voir W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes*, 149-171 ; W.A. Löhr, « Argumente gegen und für das Gebet. Konturen einer antiken Debate (im Anschluß an Origens und Porphyrios) », in : E. Campi *et alii* (éd.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler* (FKDG 76), Göttingen 1999, 87-95 ; Perrone, *La preghiera secondo Origene*, 79-121. Sur les rapports du traité d'Origène avec la réflexion néoplatonicienne sur la prière, voir G. Bendinelli, « *Περὶ εὐχῆς* di Origene e la tradizione neoplatonica », in : F. Cocchini (éd.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ εὐχῆς di Origene* (SEA 57), Roma 1997, 33-52.

6 Une telle secte gnostique, qui refusait la prière, est en effet mentionnée par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 41, 1-3 (SC 428 144). Sur le refus de la prière par certains gnostiques, voir E. Segelberg, « Prayer among the Gnostics ? The Evidence of Some Nag Hammadi Documents », in : M. Krause (éd.), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 55-69 ; W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes*, 151-152 ; L. Perrone, *La preghiera secondo Origene*, 92 et n. 262.

> tout réglé d'avance et attendait la prière de chacun, pour disposer à cause de la prière les choses à la convenance de celui qui prie, en décidant alors ce qui lui semble juste, sans y avoir pensé auparavant[7].

La classification déployée par Origène remonte à Platon, qui distingue parmi les espèces d'impiété, dans le xe livre des *Lois*[8], trois classes dont les deux premières se retrouvent aussi chez Origène. Le texte des *Lois* se trouve à la base d'autres classifications similaires dans la tradition platonicienne. Celle qui est dressée par Porphyre, dans un fragment de son *Commentaire sur le Timée*, où le philosophe néoplatonicien fait état d'un débat sur l'utilité de la prière selon le modèle déjà utilisé par Origène, mérite une attention particulière. Dans ce fragment, Porphyre divise ceux qui contestent l'utilité de la prière en trois classes : la première est celle des athées, qui rejettent l'existence même des dieux ; la deuxième est celle des critiques de la providence, qui acceptent l'existence des dieux, mais nient leur intervention dans les affaires humaines ; enfin, la troisième réunit ceux qui admettent à la fois l'existence des dieux et leur providence, mais affirment qu'ils sont dépourvus de libre arbitre et que leurs actions sont soumises à la nécessité, la providence étant dans ce cas assimilée au destin :

> Or donc le philosophe Porphyre fait une distinction entre ceux des anciens qui ont admis la prière (εὐχή) et ceux qui l'ont refusée, et ainsi il nous a fait faire le tour des opinions diverses sur ce point. Voici, en résumé, ce qu'il dit. Ni ceux qui ont été atteints de la première sorte d'athéisme ne se procurent les avantages qui résultent de la prière, dès lors qu'ils ne reconnaissent même pas l'existence des dieux, ni ceux qui ont été atteints de la deuxième sorte (d'athéisme), puisque, tout en concédant que les dieux existent, ils renversent absolument la providence (πρόνοια), ni ceux

7 Origène, *De oratione* v 2 et 4-5 (GCS 3 308, 23-309, 4 ; 309, 25-310, 1 ; 311, 1-7) : εἶεν δ' ἂν οἱ λόγοι τῶν ἀθετούντων τὰς εὐχὰς οὗτοι (δηλονότι θεὸν ἐφιστάντων τοῖς ὅλοις καὶ πρόνοιαν εἶναι λεγόντων· οὐ γὰρ πρόκειται νῦν ἐξετάζειν τὰ λεγόμενα ὑπὸ τῶν πάντῃ ἀναιρούντων θεὸν ἢ πρόνοιαν)· ὁ θεὸς οἶδε *τὰ πάντα πρὸ γενέσεως αὐτῶν*, καὶ οὐδὲν ἐκ τοῦ ἐνεστηκέναι ὅτε ἐνέστηκε πρῶτον αὐτῷ γινώσκεται ὡς πρὸ τούτου μὴ γνωσθέν· τίς οὖν χρεία ἀναπέμπεσθαι εὐχὴν τῷ καὶ πρὶν εὔξασθαι ἐπισταμένῳ ὧν χρῄζομεν ; *οἶδε* γὰρ *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος ὧν χρείαν ἔχομεν πρὸ τοῦ ἡμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν*. [...] αὐτόθεν δὲ ἀπεμφαίνει, ἀτρέπτου ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ τὰ ὅλα προκατειληφότος μένοντός τε ἐν τοῖς προδιατεταγμένοις, εὔχεσθαι, οἰόμενον μετατρέψειν διὰ τῆς εὐχῆς αὐτοῦ τὴν πρόθεσιν ἢ ὡς μὴ προδιαταξαμένῳ ἀλλὰ περιμένοντι τὴν ἑκάστου εὐχὴν ἐντυγχάνειν, ἵνα διὰ τὴν εὐχὴν διατάξηται τὸ πρέπον τῷ εὐχομένῳ, τότε τάσσων τὸ δοκιμαζόμενον εἶναι εὔλογον οὐ πρότερον αὐτῷ τεθεωρημένον. Tr. A.-G. Hamman, *Origène, La prière*, 34-35.

8 Platon, *Lois*, x 888b-c ; 885b ; voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 23-24.

> qui, tout en accordant et l'existence des dieux et leur providence, veulent que tout ce qui vient des dieux se produise nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) : car, comme il n'y a pas de choses contingentes, l'utilité de la prière est supprimée[9].

Il n'est, évidemment, pas nécessaire de supposer que Porphyre ait connu le texte d'Origène. Leurs approches de la question de l'utilité de la prière et leurs classifications présentent, certes, des affinités de structure, mais les adversaires qu'ils combattent sont différents et, très probablement, ne se connaissent pas. Ce que montrent ces deux textes est, en premier lieu, que la question de l'utilité de la prière était d'actualité au IIIe siècle à la fois dans les écoles philosophiques grecques et dans les communautés chrétiennes. Lorsqu'Origène et Porphyre abordent cette question, ils font appel à un fond argumentatif commun qui les précède et qu'ils adaptent à leurs propres objectifs.

2 La vertu comme condition de la prière

On retrouve dans la littérature chrétienne des premiers siècles l'idée selon laquelle la vertu (ἀρετή) est une condition préalable sans laquelle la prière est inutile. La première mention de cette conception se trouve, probablement, chez Clément d'Alexandrie :

> Aussi prier convient-il surtout à ceux qui connaissent la divinité comme il faut et possèdent la vertu (ἀρετή) qui s'accorde avec elle, eux qui savent quels sont les vrais biens, lesquels on doit demander, quand et comment on doit le faire pour chacun d'eux[10].

---

9 Porphyre, *Commentaire sur le Timée*, fr. 28 (éd. A.R. Sodano, Napoli 1964, 18, 1-11) [= Proclus, *Commentaire sur le Timée*, II (éd. E. Diehl, Leipzig 1903-1906, 207, 23-208, 3)], trad. A.-J. Festugière (Paris, 1966-1968) modifiée : ὁ μὲν γὰρ φιλόσοφος Πορφύριος διοριζόμενος, τίνες μὲν τῶν παλαιῶν προσήκαντο τὴν εὐχήν, τίνες δὲ οὔ, περιήγαγεν ἡμᾶς ἐπ' ἄλλας καὶ ἄλλας δόξας λέγων, ὡς συλλήβδην εἰπεῖν, ὡς οὔτε οἱ τὴν πρώτην ἀθεότητα νοσήσαντες προσποιοῦνται τὴν ἀπὸ τῆς εὐχῆς ὠφέλειαν, οἵ γε μηδὲ εἶναι λέγοντες θεούς, οὔτε οἱ τὴν δευτέραν, ὅσοι τὴν πρόνοιαν ἄρδην ἀνατρέπουσι θεοὺς εἶναι διδόντες, οὔθ' οἱ καὶ εἶναι καὶ προνοεῖν αὐτοὺς συγχωροῦντες, ἅπαντα δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· τῶν γὰρ ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως γίνεσθαι μὴ ὄντων ἀναιρεῖται τὸ τῆς εὐχῆς ὄφελος.

10 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 39, 1-4 (SC 428 138) : διὸ καὶ τούτοις μάλιστα προσήκει εὔχεσθαι τοῖς εἰδόσι τε τὸ θεῖον ὡς χρὴ καὶ τὴν πρόσφορον ἀρετὴν ἔχουσιν αὐτῷ, οἳ ἴσασι τίνα τὰ ὄντως ἀγαθὰ καὶ τίνα αἰτητέον καὶ πότε καὶ πῶς ἕκαστα. Sur la prière dans les *Stromates* et l'influence de Clément sur Origène, voir A. Le Boulluec, « Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène », in : L. Perrone (éd.), *Origeniana Octava. Origen*

Cette idée se retrouve déjà chez Platon. Dans le IV^e^ livre des *Lois*[11], Platon souligne en effet que l'accomplissement du culte est inutile s'il ne s'accompagne pas d'actions justes. La piété étant indissociable de la justice (δικαιοσύνη) et de la tempérance (σωφροσύνη), le zèle religieux n'a donc pas de valeur sans la vertu, sans la pureté (καθαρότης) morale. Or cette piété est définie en rapport précisément avec le respect scrupuleux des préceptes religieux que les dieux ont confiés à la cité, notamment sacrifier aux dieux et leur adresser des prières selon la coutume. C'est de cette manière qu'on peut, affirme Platon, se rendre semblable à la divinité, l'imiter autant que faire se peut (κατὰ δύναμιν)[12]. Il s'agit du thème bien connu de l'ὁμοίωσις θεῷ, l'idéal platonicien par excellence, qu'on retrouve dans la littérature patristique sur la prière notamment chez Grégoire de Nysse[13]. Dans sa cinquième homélie sur la prière, ce thème est en effet développé à propos de l'exégèse du verset *Remets-nous nos dettes comme nous aussi les remettons à nos débiteurs* : celui qui s'avance vers Dieu paraît « n'être presque plus dans les limites de la nature humaine mais devient semblable à Dieu lui-même par la vertu » (τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον)[14].

L'idée selon laquelle la prière est inutile sans la vertu se retrouve également dans le néoplatonisme. Selon Porphyre, la prière du sage doit ainsi s'accom-

and the Alexandrian Tradition, I (BEThL 164), Leuven 2003, 397-407 [= idem, *Alexandrie antique et chrétienne : Clément et Origène* (ÉA-SA 178), Paris 2006, 137-149].

11 Platon, *Lois*, IV 716d-717a ; cf. X 903 b-905 c ; voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 36-37.

12 Platon, *Lois*, IV 716c ; cf. *Théétète*, 176b ; *République*, X 613b ; *Timée*, 90d. Sur l'idéal de l'ὁμοίωσις θεῷ chez Platon, voir D. Sedley, « 'Becoming like God' in the *Timaeus* and Aristotle », in : T. Calvo – L. Brisson (éd.), *Interpreting the* Timaios-Critias. *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, 327-339 ; J.-F. Pradeau, « L'assimilation au dieu », in : J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, Caen 2003, 41-52.

13 Voir H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.

14 *Or. dom.* V (SC 478, 1-5) : Ἦλθεν προϊὼν ὁ λόγος ἐπ᾽ αὐτὸ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον. Ὑπογράφει γὰρ διὰ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων οἷον εἶναι βούλεται τὸν τῷ θεῷ προσερχόμενον, οὐκέτι σχεδὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις δεικνύμενον, ἀλλ᾽ αὐτῷ τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον. « Le discours a progressé jusqu'au point le plus élevé de la vertu ; car il dépeint par les mots de la prière comment il veut que soit celui qui s'avance vers Dieu ; qu'il paraisse n'être presque plus dans les limites de la nature humaine mais devienne semblable à Dieu lui-même par la vertu » (tr. Seguin – Boudignon – Cassin). Sur la prière chez Grégoire de Nysse, voir, à part l'introduction de l'édition citée, A. Penati Bernardini, « La preghiera nel *De Oratione Dominica* di Gregorio di Nyssa », in : Cocchini (éd.), *Il dono e la sua ombra*, 173-181 ; M. Alexandre, « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia – P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 37-56 ; J.M. Brown, « Piety and Proclamation : Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer », in : Hammerling (éd.), *A History of Prayer*, 79-116 ; Crépey, « La prière chrétienne… ».

pagner d'actions bonnes et justes qui seules rendent la prière acceptable aux yeux de la divinité : « la prière accompagnée d'actions mauvaises est impure et Dieu ne peut l'accueillir ; accompagnée de bonnes actions, elle est pure et tout ensemble bien accueillie de Dieu »[15]. La prière du sage, comme chez Origène et, plus tard, chez Évagre[16], est, chez Porphyre, l'œuvre de l'intellect (νοῦς), le « temple de Dieu » ; cette prière consiste en la pratique de la vertu, par laquelle le νοῦς du sage se rend semblable à la divinité et qui le conduit à la contemplation et à l'union avec la divinité :

> Tu honoreras Dieu de la plus excellente manière en lui assimilant ton esprit ; or l'assimilation ne s'opérera que par la seule vertu (διὰ μόνης ἀρετῆς), car seule la vertu tire l'âme en haut vers l'être qui lui est connaturel. Et après Dieu rien d'autre n'est grand que la vertu. […] L'âme du sage, elle, se modèle sur Dieu, elle voit Dieu constamment, elle est constamment unie à Dieu (σύνεστιν ἀεὶ θεῷ) […][17].

Ce texte permet de rattacher Porphyre à un courant de pensée – illustré, par exemple, par Plutarque dans le prologue du traité *Sur Isis et Osiris* (352C) – qui assimile la pratique de la philosophie, dont le but est la contemplation et

15 Porphyre, *Lettre à Marcella*, 24 (éd. É. des Places [CUF], Paris 1982, 119, 25-27) : εὐχὴ ἡ μὲν μετὰ φαύλων ἔργων ἀκάθαρτος καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ὑπὸ θεοῦ· ἡ δὲ μετὰ καλῶν ἔργων καθαρά τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσδεκτος.

16 Cf. Origène, *De oratione*, IX 2 (GCS 3 318, 26-31) ; Évagre, *De oratione*, 3 et 34 (SC 589 220 et 248). Sur la prière chez Évagre, voir I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960 ; D. Bertrand, « L'implication du νοῦς dans la prière chez Origène et Évagre le Pontique », in : W.A. Bienert – U. Kühneweg (éd.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts* (BEThL 137), Leuven 1999, 355-363 ; C. Stewart, « Imageless Prayer and the Theological Prayer in Evagrius », *JECS* 9 (2001) 173-204 ; L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005 ; B. Bitton-Ashkelony, « The Limit of the Mind (νοῦς) : Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh », *ZAC* 15 (2011) 291-321, surtout 296-308 ; Perrone, *La preghiera secondo Origene*, 564-587 ; G. Bunge, *'In Geist und Wahrheit'. Studien zu den 153 Kapiteln* Über das Gebet *des Evagrios Pontikos* (Hereditas 27), Bonn 2010 (tr. fr. *« En Esprit et Vérité ». Études sur le traité* Sur la prière *d'Évagre le Pontique* [Spiritualité orientale 93], Bégrolles-en-Mauges 2016) ; D. Sperber-Hartmann, *Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift* de oratione *des Evagrius Ponticus* (Early Christianity in the Context of Antiquity 10), Frankfurt a.M. et al. 2011 ; P. Géhin, *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière* (SC 589), Paris 2017, 11-71 (« La Doctrine des Chapitres »).

17 Porphyre, *Lettre à Marcella*, 16 (CUF 115, 7-11 et 15-16) : Τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃς· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. Μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετή. […] Ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἁρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ. Cf. ibid. 17 (CUF 116, 1-3) : Καὶ ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ, οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ δὲ τῶν ἔργων τὴν

l'union à Dieu, à une forme supérieure de culte et qui fait du philosophe le vrai prêtre du dieu suprême, comme Porphyre le dit clairement dans un passage du traité *Sur l'abstinence* :

> C'est donc avec raison que le philosophe, prêtre du dieu suprême, s'abstient de toute nourriture animale, car il s'efforce de parvenir seul à seul et de son propre fait auprès de Dieu, sans être gêné par aucune escorte. [...] Le prêtre de tel ou tel des ⟨dieux⟩ particuliers est expert dans l'art de lui élever des statues, ainsi que dans le domaine des mystères, des initiations, des purifications et autres rites semblables ; pareillement le prêtre du dieu suprême est expert dans l'art de faire de lui-même une statue et d'accomplir les purifications et les autres rites grâce auxquels il se met en contact avec Dieu (συνάπτεται τῷ θεῷ)[18].

Le philosophe ou le sage est le seul à connaître la manière appropriée de prier, sa conduite elle-même étant la véritable prière : comme le dit encore Porphyre, « ce n'est pas la langue du sage qui est précieuse devant Dieu, ce sont ses œuvres. Car le sage, même en silence, honore Dieu, tandis que l'insensé, même quand il prie ou sacrifie, profane la divinité. Ainsi, seul est prêtre le sage, seul il est cher à Dieu, seul il sait prier »[19]. Alors que les prêtres savent comment élever des statues aux dieux, le philosophe, le vrai prêtre, est expert dans l'art de faire de lui-même une statue, lieu commun platonicien que l'on retrouve également dans le christianisme[20].

πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν. « Et celui qui pratique la sagesse pratique la science de Dieu, non pas en ne cessant de supplier et de sacrifier, mais en pratiquant par ses œuvres la piété envers Dieu ».

18 Porphyre, *De l'abstinence*, II 49, 1 et 3 (éd. J. Bouffartigue – M. Patillon [CUF], Paris 1977-1995, 114), tr. légèrement modifiée : Εἰκότως ἄρα ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ἱερεὺς πάσης ἀπέχεται ἐμψύχου βορᾶς, μόνος μόνῳ δι᾽ ἑαυτοῦ θεῷ προσιέναι σπουδάζων ἄνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων ἐνοχλήσεως [...] Ὥσπερ ὅ τινος τῶν κατὰ μέρος ⟨θεῶν⟩ ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς ἱδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων αὐτοῦ τῶν τε ὀργιασμῶν καὶ τελετῶν καθάρσεών τε καὶ τῶν ὁμοίων, οὕτως ὁ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν θεοῦ ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλματοποιίας καθάρσεών τε καὶ τῶν ἄλλων δι᾽ ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ. Voir I. Tanaseanu-Döbler, « Nur der Weise ist Priester. Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios », in : I. Tanaseanu-Döbler – U. Berner (éd.), *Religion und Kritik in der Antike* (Religionen in der pluralen Welt 7), Münster 2009, 109-155.

19 Porphyre, *Lettre à Marcella*, 16 (CUF 115, 20-116, 1), trad. modifiée : Σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ. ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον. Μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὔξασθαι.

20 Voir M.-O. Boulnois, « L'homme, statue vivante. Quelques réflexions sur les relations entre l'art, le vivant et la représentation du divin dans les premiers siècles du christianisme », in : E. van der Schuren (éd.), *Une traversée des savoirs. Mélanges offerts à Jackie Pigeaud*, Québec 2008, 51-72, notamment 58-61.

3 La prière comme ὁμιλία avec la divinité

Une des définitions les plus répandues de la prière dans la littérature chrétienne ancienne est celle selon laquelle la prière représente une ὁμιλία avec la divinité. Le mot ὁμιλία désigne à l'origine une relation, un commerce entre deux personnes avant de se spécialiser plus tard au sens de « conversation », de « discours familier ». On retrouve cette définition d'abord chez Clément d'Alexandrie : « En somme, pour le dire avec audace, la prière est une conversation (ὁμιλία) avec Dieu. Et même si nous lui parlons dans un murmure, sans ouvrir les lèvres, en silence, c'est un cri intérieur ! Car Dieu écoute sans relâche (ἀδιαλείπτως) toute notre conversation intime »[21].

Probablement sous l'influence de Clément, Origène reprend le thème de la prière comme ὁμιλία dans son traité sur la prière[22]. Selon Origène, les « yeux de la faculté intellective », cessant de s'occuper des choses matérielles et s'élevant vers Dieu, le contemplent et s'entretiennent (ὁμιλεῖν) avec lui[23]. Comme chez Clément, l'ὁμιλία – notion dont Origène, à la différence de Clément, ne se sert pas de manière spécifique pour désigner la prière, qui reste essentiellement une αἴτησις[24] – a dans ce contexte un caractère purement intellectuel et désigne la contemplation de Dieu par l'âme qui remonte vers lui en abandonnant le monde matériel.

De même, chez Grégoire de Nysse, dans la première homélie sur le *Notre Père*, la prière est définie comme « conversation avec Dieu » (προσευχὴ θεοῦ ὁμι-

21 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 39, 17-21 (SC 428 140) : ἔστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή. κἂν ψιθυρίζοντες ἄρα μηδὲ τὰ χείλη ἀνοίγοντες μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν, ἔνδοθεν κεκράγαμεν. πᾶσαν γὰρ τὴν ἐνδιάθετον ὁμιλίαν ὁ θεὸς ἀδιαλείπτως ἐπαΐει.

22 Voir Le Boulluec, « Les réflexions de Clément sur la prière… » ; Perrone, *La preghiera secondo Origene*, 530-545.

23 Origène, *De oratione*, IX 2 (GCS 3 318, 26-31) : ἐπαιρόμενοι γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ ἀπὸ τοῦ προσδιατρίβειν τοῖς γηΐνοις καὶ πληροῦσθαι φαντασίας τῆς ἀπὸ τῶν ὑλικωτέρων καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὑψούμενοι, ὥστε καὶ ὑπερκύπτειν τὰ γεννητὰ καὶ πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεὸν κἀκείνῳ σεμνῶς καὶ πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν γίνεσθαι. « Les yeux de l'esprit sont levés de sorte qu'ils ne collent pas aux biens de la terre, et ne sont pas emplis par les illusions des choses matérielles ; qu'ils s'élèvent à une telle hauteur, au point de s'arracher à ce qui passe, de ne contempler que Dieu seul et de lui parler humblement et avec la modestie de l'obéissance. » (tr. A.-G. Hamman, *Origène, La prière*, 44). Sur ce passage et ses sources bibliques, voir Perrone, *La preghiera secondo Origene*, 34-35, 44-45, 189-193 et 454-458.

24 Sur la place de la notion de ὁμιλία dans le *De oratione* et dans d'autres écrits d'Origène, voir L. Perrone, « Le dinamiche dell'atto orante secondo Origene : la preghiera come ascesa, colloquio e conoscenza di Dio », in : L.F. Pizzolato – M. Rizzi (éd.), *Origene, maestro di vita spirituale/Origen : Master of Spiritual Life* (*Milano, 13-15 Settembre 1999*) (Studia patristica Mediolanensia 22), Milano 2001, 123-139 ; Idem, *La preghiera secondo Origene*, 20 n. 40 et 294 n. 879.

λία)[25], sur les traces de Clément d'Alexandrie plutôt que sur celles d'Origène, comme le supposent, sans doute à raison, les auteurs de la récente édition du texte. La définition revient également sous la plume d'Évagre, dans ses *Chapitres sur la prière* : « La prière est une ὁμιλία de l'intellect avec Dieu » ; « Celui qui aime Dieu s'entretient (συνομιλεῖ) toujours avec lui comme un père » ; « Qu'y a-t-il en effet de plus haut que de s'entretenir (προσομιλεῖν) avec Dieu et d'être attiré dans une relation intime avec lui ? »[26].

On fait généralement remonter cette définition à Maxime de Tyr, selon lequel la prière du philosophe est précisément « une ὁμιλία et une conversation (διάλεκτος) avec les dieux sur les choses déjà présentes (περὶ τῶν παρόντων) »[27]. Cette définition a pu être mise en relation avec un autre passage célèbre, du *Banquet* de Platon[28], où la formule ὁμιλία καὶ διάλεκτος ne sert pourtant pas à désigner la prière, mais, de manière générale, les formes traditionnelles de communication entre les hommes et les dieux gouvernées par le *daimôn*, être intermédiaire entre les dieux et les hommes. On doit verser à ce dossier un passage du livre IV des *Lois* (716d-e) de Platon, selon lequel si l'homme pieux peut se rendre semblable aux dieux et « entrer constamment en relation avec eux » (προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς), c'est par l'accomplissement minutieux du culte, par les offrandes et les prières qui leur sont adressées quotidiennement et aux autres occasions prévues par la loi[29].

Mais si l'on veut reconstituer le contexte intellectuel de cette définition de la prière dans la littérature chrétienne ancienne, la référence à la tradition plato-

---

25 *Or. dom.* 1 (SC 308, 1). Sur la postérité de cette définition de la prière dans la tradition chrétienne, voir les références réunies ibid., note ad loc.

26 Évagre, *De oratione*, 3, 55 et 34 (SC 589 220, 269 et 248) : Ἡ προσευχή, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν […] Ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν, τούτῳ ὡς Πατρὶ ἀεὶ συνομιλεῖ, ἀποστρεφόμενος πᾶν νόημα ἐμπαθές. […] ; τί γὰρ ἀνώτερον τοῦ τῷ Θεῷ προσομιλεῖν, καὶ τῇ πρὸ αὐτὸν συνουσίᾳ περισπᾶσθαι ;

27 Maxime de Tyr, *Dissertationes*, V 8 (éd. M.B. Trapp, Stuttgart, Leipzig 1994, 187-190 = G.L. Koniaris, Berlin, New York 1995, 164-167) : ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων, ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπίδειξιν τῆς ἀρετῆς. « Mais tu estimes que la prière du philosophe est une demande de choses qui sont absentes. Quant à moi, je considère que c'est un commerce familier et une conversation avec les dieux sur les choses déjà présentes et une preuve de vertu » ; voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 95-103.

28 Platon, *Banquet*, 203a : Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι. « Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce δαίμων, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille et dans le sommeil » (tr. L. Brisson, Paris 2004).

29 Platon, *Lois*, IV, 716d-e : Νοήσωμεν δὴ τούτοις ἑπόμενον εἶναι τὸν τοιόνδε λόγον, ἁπάντων κάλλιστον καὶ ἀληθέστατον οἶμαι λόγων, ὡς τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον

nicienne ne suffit pas ; il faut prendre en compte aussi le stoïcisme de l'époque impériale. Épictète évoque en effet l'ὁμιλία avec les dieux comme un privilège du sage stoïcien, dans un passage où il est question de l'exil qui ne peut affecter le sage, car il reste toujours en contact avec le divin : « L'exil ? Et où peut-on m'expulser ? Hors du monde, on ne le peut. Mais, partout où j'irai, il y aura le soleil, la lune, les astres, les songes, les présages, l'ὁμιλία avec les dieux »[30]. L'idée selon laquelle la prière doit porter sur les choses présentes (τὰ παρόντα), qu'on possède, et non sur les choses absentes, dont on est dépourvu a également une résonance stoïcienne. Une des règles de conduite du sage stoïcien est, en effet, de se soucier seulement de ce qui est présent, sans s'intéresser à ce qui n'est pas encore ou qui a déjà été. Marc Aurèle exprime de manière à la fois claire et concise ce précepte : « rappelle-toi ensuite que ce n'est ni le futur, ni le passé qui te sont à charge, mais toujours le présent (τὸ παρόν) »[31]. Selon Épictète, le bonheur et le désir des choses absentes sont incompatibles : « il est impossible d'associer le bonheur et le regret des choses absentes. Car l'être heureux doit recevoir tout ce qu'il désire »[32]. Tant qu'on persévère à désirer ce qui n'est pas présent, on ne peut être ni heureux ni libre ; on peut l'être seulement si l'on se contente des biens déjà présents qui dépendent de nous.

πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον, τῷ δὲ κακῷ τούτων τἀναντία πέφυκεν. « Mettons-nous bien dans l'esprit que de ces propos découle la doctrine suivante qui est, j'imagine, la plus belle des doctrines et la plus vraie. Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux et entrer constamment en relation avec eux par la prière, en leur adressant des offrandes et en leur rendant l'ensemble du culte qu'on doit lui rendre, c'est la chose la plus belle, la meilleure et la plus efficace pour atteindre au bonheur ; et comme de juste cela convient de façon exceptionnelle à l'homme de bien. À l'inverse, pour le méchant, c'est tout le contraire. » (tr. L. Brisson – J.-F. Pradeau, Paris 2006) ; voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 36-37.

30 Épictète, *Entretiens*, III 22, 22 (éd. J. Souilhé – A. Jagu [CUF], Paris 1943-1991, 49), trad. modifiée : φυγή ; καὶ ποῦ δύναταί τις ἐκβαλεῖν ; ἔξω τοῦ κόσμου οὐ δύναται. ὅπου δ' ἂν ἀπέλθω, ἐκεῖ ἥλιος, ἐκεῖ σελήνη, ἐκεῖ ἄστρα, ἐνύπνια, οἰωνοί, ἡ πρὸς θεοὺς ὁμιλία.

31 Marc Aurèle, *Pensées*, VIII 36 (éd. A. Trannoy [CUF], Paris 1925) : Ἔπειτα ἀναμίμνησκε σεαυτὸν ὅτι οὔτε τὸ μέλλον οὔτε τὸ παρῳχηκὸς βαρεῖ σε, ἀλλ' ἀεὶ τὸ παρόν. Cf. *ibidem*, VII 27 : Μὴ τὰ ἀπόντα ἐννοεῖν ὡς ἤδη ὄντα, ἀλλὰ τῶν παρόντων τὰ δεξιώτατα ἐκλογίζεσθαι καὶ τούτων χάριν ὑπομιμνῄσκεσθαι πῶς ἂν ἐπεζητεῖτο, εἰ μὴ παρῆν. Ἅμα μέντοι φυλάσσου, μὴ διὰ τοῦ οὕτως ἀσμενίζειν αὐτοῖς ἐθίσῃς ἐκτιμᾶν αὐτά, ὥστε, ἐάν ποτε μὴ παρῇ, ταραχθήσεσθαι « N'envisage pas comme toujours présentes les choses absentes, mais évalue, entre les choses présentes, celles qui sont les plus favorables, et rappelle-toi avec quel zèle tu les rechercherais, si elles n'étaient point présentes » ; VII 8 : Τὰ μέλλοντα μὴ ταρασσέτω· ἥξεις γάρ ἐπ' αὐτά, ἐὰν δεήσῃ, φέρων τὸν αὐτὸν λόγον ᾧ νῦν πρὸς τὰ παρόντα χρᾷ « Que les choses à venir ne te tourmentent point. Tu les affronteras, s'il le faut, muni de la même raison dont maintenant tu te sers dans les choses présentes ».

32 Épictète, *Entretiens*, III 24, 17 (CUF 96) : Οὐδέποτε δ' ἐστὶν οἷόν τ' εἰς τὸ αὐτὸ ἐλθεῖν εὐδαιμονίαν καὶ πόθον τῶν οὐ παρόντων τὸ γὰρ εὐδαιμονοῦν ἀπέχειν δεῖ πάντα ἃ θέλει.

L'idée selon laquelle la prière doit viser les biens véritables, toujours présents, est bien attestée dans la littérature chrétienne ancienne, à commencer par Clément d'Alexandrie : « Le gnostique, lui, demandera de conserver ceux qu'il possède, et d'être adapté à ceux vers lesquels il doit monter [...]. Il prie pour la possession et le maintien des biens réels, ceux de l'âme. Ainsi n'a-t-il même pas le désir des choses absentes, mais il se contente de ce qui est présent ». De même, le gnostique « est content, lui, des biens présents, et il se réjouit des biens promis, comme déjà présents. Car ils ne sont pas ignorés de lui, comme encore absents, parce qu'il a connu d'emblée ce qu'ils sont »[33]. Origène, dans son traité sur la prière, dans l'exégèse des versets *Que ton nom soit sanctifié* et *Que ton règne vienne*, affirme que les biens ainsi demandés sont déjà présents[34]. Selon Grégoire de Nysse, dans la première de ses homélies sur la prière, dans l'hymne à la prière, la prière est définie aussi comme « jouissance du présent » (τῶν παρόντων ἀπόλαυσις)[35].

L'idée de la prière comme προσομιλία est également attestée dans le néoplatonisme tardif, chez Jamblique, en relation avec l'exégèse de la formule platonicienne προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς[36]. Chez Jamblique, cette formule ne désigne pourtant pas la pratique assidue du culte traditionnel, comme chez Platon, mais le contact durable avec les dieux que la prière procure à travers la remontée progressive de l'âme. Elle est, comme chez Origène et Évagre, étroitement liée à la nature anagogique de la prière. Selon Jamblique, la prière amène, en effet, l'âme à s'élever progressivement vers les dieux par la conversation avec

33 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 44, 8-13 (SC 428 152) : Ὁ γνωστικὸς δὲ ὧν μὲν κέκτηται παραμονήν, ἐπιτηδειότητα δὲ εἰς ἃ μέλλει ὑπερβαίνειν, καὶ ἀιδιότητα ὧν οὐ λήψεται, αἰτήσεται. Τὰ δὲ ὄντως ἀγαθὰ τὰ περὶ ψυχὴν εὔχεται εἶναί τε αὐτῷ καὶ παραμεῖναι. Ταύτῃ οὐδὲ ὀρέγεταί τινος τῶν ἀπόντων, ἀρκούμενος τοῖς παροῦσιν.

34 Origène, *De oratione*, XXV 2 (GCS 3 357-358).

35 *Or. dom.* I (SC 308, 8).

36 Jamblique, *Réponse à Porphyre* (*De mysteriis*), I 15 (éd. H.-D. Saffrey – A.-Ph. Segonds [CUF], Paris 2013, 36, 5-17) : Δι' αὐτὸ γὰρ τοιοῦτο, διότι τῇ δυνάμει καὶ καθαρότητι καὶ τοῖς πᾶσι τῶν θεῶν ἀπολειπόμεθα, ἐγκαιρότατόν ἐστι πάντων ἱκετεύειν αὐτοὺς εἰς ὑπερβολήν. Ἡ μὲν γὰρ συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοὺς οὐδενείας, εἴ τις ἡμᾶς παραβάλλων τοῖς θεοῖς κρίνοι, ποιεῖ τρέπεσθαι πρὸς τὰς λιτὰς αὐτοφυῶς· ἀπὸ δὲ τῆς ἱκετείας κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ ἱκετευόμενον ἀναγόμεθα, καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιλεῖν κτώμεθα, τελειότητά τε θείαν ἠρέμα προσλαμβάνομεν ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς. « Du fait même que nous sommes inférieurs aux dieux par la puissance, la pureté, et sous tous rapports, il est plus opportun que tout de les supplier au-delà de toute mesure. En effet, la conscience de notre propre néant, si l'on nous juge par comparaison aux dieux, nous fait tout naturellement nous tourner vers les suppliques, et grâce à l'imploration, nous nous élevons peu à peu vers l'objet de nos supplications ; grâce à notre conversation continuelle avec lui, nous devenons semblables à lui et, d'imparfaits que nous sommes, nous acquérons doucement une perfection divine » ; voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 182-185.

eux. Par la προσομιλία, le νοῦς se rapproche doucement de son semblable, le Νοῦς divin, selon l'idéal platonicien de l'ὁμοίωσις θεῷ. Chez Évagre, également la prière est définie comme ἀνάβασις de l'intellect vers Dieu: προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν[37].

4 Le caractère révélé de la prière

La fonction anagogique de la prière, sa capacité à éveiller la partie divine de l'âme et à la tourner vers son principe, est mise en relation par Jamblique, dans sa *Réponse à Porphyre*, avec une autre question, relative à la compatibilité entre la voix humaine, par laquelle la prière s'exprime, et la nature intellective des dieux, question qui se trouve au cœur de l'argumentation de Porphyre[38]. Le traitement de cette question amène Jamblique à développer l'idée du caractère divin et révélé des prières, idée sans précédent notable dans la tradition platonicienne, mais familière au christianisme, en raison principalement de l'origine divine du *Notre Père*, modèle de prière enseigné par Jésus-Christ[39].

Jamblique montre ainsi que les dieux n'ont pas besoin d'entendre les paroles des prières rituelles (προσκλήσεις) qui leur sont adressées, car, en raison de la nature divine des formules de prière, ils connaissent d'avance l'actualisation (ἐνεργεία) des prières avant qu'elles ne soient proférées au cours du rituel. En proférant des paroles dont l'efficacité est déjà présente dans l'Intellect divin,

37 Évagre, *De oratione*, 36 (SC 589 248).

38 Jamblique, *Réponse à Porphyre* (*De mysteriis*), I 15 (CUF 35, 15-22), trad. légèrement modifiée: Εἰ δέ σοι ἄπιστον εἶναι καταφαίνεται, πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον καὶ ὡς αἰσθήσεως προσδεήσεται καὶ δὴ ὤτων τὰ λεγόμενα ὑφ' ἡμῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἑκὼν ἐπιλανθάνῃ τῆς τῶν πρώτων αἰτίων περιουσίας ἔν τε τῷ εἰδέναι καὶ τῷ περιέχειν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ὑφ' ἑαυτῶν πάντα· ἐν ἑνὶ γὰρ δήπου συνείληφεν ἐν ἑαυτοῖς ὁμοῦ τὰ ὅλα. « Et si tu (*i.e.* Porphyre) trouves 'incroyable que l'être incorporel entende une voix, et que ce que nous disons dans les prières réclame un organe sensoriel, voire des oreilles', c'est que tu oublies volontairement la supériorité des causes premières, qui consiste en ce que, à la fois, elles connaissent et embrassent en elles-mêmes tout ce qui provient d'elles-mêmes, car c'est dans l'unité qu'elles embrassent, je pense, en elles-mêmes tous les êtres ensemble ».

39 Un des essais les plus remarquables pour dégager, à la lumière de la comparaison avec les prières juives, le sens primaire du *Notre Père*, en le replaçant dans son milieu d'origine, vient de M. Philonenko, *Le* Notre Père. *De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001. La place des Psaumes dans les prières des communautés chrétiennes des premiers siècles relève également de leur caractère de texte révélé; cf. B. Zuiddam, « Scripture as Initiator, Standard, and Prototype of Prayer in Clement of Rome's *First Letter to the Corinthians* », in: van Loon – de Nie – Op de Coul – van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self*, 61-79.

les prêtres participent ainsi, par le mouvement anagogique que la prière suscite dans leurs âmes, au processus de réunification du divin dispersé dans le monde sensible, en vertu précisément de la nature divine des prières et de leur efficacité épistrophique :

> Les dieux donc ne reçoivent en eux-mêmes les prières ni par le moyen des puissances, ni par le moyen d'organes des sens, mais ils contiennent en eux-mêmes les actualisations des paroles prononcées par les hommes de bien, et surtout par ceux-là qui, grâce au culte sacré, se trouvent installés parmi les dieux et unis à eux ; à ce moment-là, en effet, c'est réellement le divin lui-même qui est uni à lui-même, et il n'entre pas en communication avec les pensées exprimées dans les prières comme une réalité différente avec une autre[40].

Jamblique tente ainsi de montrer que la prière est doublement appropriée à la nature de l'Intellect divin : en premier lieu parce qu'elle possède, de par son contenu, une nature anagogique qui agit spontanément sur le νοῦς, l'éveille et le fait tourner vers son principe ; en second lieu parce que, en raison de sa nature divine, elle se retrouve déjà dans le Νοῦς divin qui embrasse tout et qui rend possible son actualisation au cours du rituel.

La même question est reprise par Jamblique à propos des supplications (ἱκετεῖαι), des prières avec une forte charge affective, caractérisées par une attitude d'humilité profonde, d'abaissement devant la divinité[41]. Les supplications sont des paroles révélées par les dieux, des « symboles divins » (θεῖα συνθήματα), dont le contenu est inaccessible à l'intelligence humaine, et qui exercent un pouvoir (δύναμις) de nature divine :

> Et si l'on considère que les supplications hiératiques ont été envoyées aux hommes par les dieux eux-mêmes, qu'elles sont des symboles des dieux eux-mêmes, qu'elles sont connues des dieux seuls, et que, d'une

40 Jamblique, *Réponse à Porphyre* (*De mysteriis*), I 15 (CUF 35, 22-36, 4) : Οὔτε δὴ οὖν διὰ δυνάμεων οὔτε δι' ὀργάνων εἰσδέχονται εἰς ἑαυτοὺς οἱ θεοὶ τὰς εὐχάς, ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν· ἀτεχνῶς γὰρ τηνικαῦτα αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι, καὶ οὐδ' ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων.

41 Voir G. Freyburger, « Supplication grecque et supplication romaine », *Latomus* 67 (1988) 501-525 ; D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du v^e siècle av. J.-C.*, Lyon 1992, 405-438 ; F.S. Naiden, *Ancient Supplication*, Oxford 2006. Pour le domaine romain, voir C. Février, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.

> certaine façon, elles aussi ont la même puissance que les dieux, comment pourrait-on encore croire avec raison que la supplication (ἱκετεία) est chose sensible, et non pas divine et de l'ordre de l'intellect?[42]

L'idée du caractère révélé de la prière, qui est un don divin, revient chez un des disciples de Jamblique, l'empereur Julien, à propos des hymnes en l'honneur des dieux:

> Il faut apprendre par cœur les hymnes en l'honneur des dieux. Il en existe un grand nombre de fort beaux, composés par les anciens et par les modernes. […] La plupart en effet sont un don accordé par les dieux mêmes à nos supplications. Quelques-uns seulement sont l'œuvre des hommes, à qui l'inspiration divine et une âme inaccessible au mal les a fait composer en l'honneur des dieux[43].

Vers la fin du IVe siècle, peut-être aussi en réaction au christianisme environnant, l'idée du caractère révélé des prières et des hymnes tend ainsi à se répandre dans le néoplatonisme, dans le cadre d'une théologisation progressive de la religion traditionnelle[44], qui fait pendant à la sacralisation de la philosophie, laquelle revendique de plus en plus le statut d'un enseignement révélé, fondé sur l'exégèse des textes «sacrés» (les *Oracles chaldaïques*, les textes orphiques, les poèmes homériques, les textes de Platon et d'Aristote)[45].

42 Jamblique, *Réponse à Porphyre* (*De mysteriis*), I 15 (CUF 36, 17-26), trad. légèrement modifiée: Εἰ δέ τις ἐννοήσειε καὶ τὰς ἱερατικὰς ἱκετείας ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἀνθρώποις κατεπέμφθησαν, καὶ ὅτι τῶν θεῶν αὐτῶν εἰσι συνθήματα καὶ μόνοις τοῖς θεοῖς ὑπάρχουσι γνώριμοι, τρόπον τέ τινα καὶ αὗται τὴν αὐτὴν ἔχουσι δύναμιν τοῖς θεοῖς, πῶς ἂν ἔτι αἰσθητὴν τὴν τοιαύτην ἀλλ' οὐ θείαν καὶ νοερὰν ὑπολάβοι δικαίως εἶναι ἱκετείαν;

43 Julien, *Lettres*, 89, 301d-302a (éd. J. Bidez, I.2 [CUF], Paris 1960², 169, 24-170, 1): Ἐκμανθάνειν χρὴ τοὺς ὕμνους τῶν θεῶν· εἰσὶ δὲ οὗτοι πολλοὶ μὲν καὶ καλοὶ πεποιημένοι παλαιοῖς καὶ νέοις· […] *Οἱ πλεῖστοι γὰρ ὑπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἱκετευθέντων ἐδόθησαν*, ὀλίγοι δέ τινες ἐποιήθησαν καὶ παρὰ ἀνθρώπων, ὑπὸ πνεύματος ἐνθέου καὶ ψυχῆς ἀβάτου τοῖς κακοῖς ἐπὶ τῇ τῶν θεῶν τιμῇ συγκείμενοι. Ce passage est commenté par D. Borrelli, «Sur une possible destination de l'hymne aux dieux chez l'Empereur Julien», in: Y. Lehmann (éd.), *L'hymne antique et son public* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 7), Turnhout 2007, 243-258, ici 245-248.

44 Qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Philosophia antiqua 128), Leiden, Boston 2012, 215-241, et, à propos de la prière en particulier, à Idem, *La prière dans la tradition platonicienne*, 169-205.

45 Voir notamment P. Hadot, «Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque», in: M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines), Paris 1987, 13-34 [= P. Hadot, *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'or), Paris 1998, 27-58]; Ph. Hoffmann, «What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commen-

Corrélativement, en milieu chrétien, l'idée de la nature révélée de la prière acquiert à la fin de l'Antiquité une coloration néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans *Les noms divins*, les hymnes révélés par Dieu à la fois rendent manifeste sa présence et nous permettent de retourner à lui[46].

5 La prière perpétuelle

Un des aspects remarquables de la προσομιλία avec le divin, qui définit la prière dans le texte de Jamblique évoqué ci-dessus[47], est son caractère ininterrompu, exprimé par l'adverbe συνεχῶς, qui renvoie à l'idée d'une prière perpétuelle, un thème bien connu de la littérature patristique sur la prière[48]. Dans la littérature chrétienne ancienne ce thème fut développé notamment en relation avec l'exégèse d'*1 Th* 5, 17, « priez sans cesse » (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε), passage auquel fait écho, dans l'*Évangile de Luc* 18, 1, la formule introduisant la parabole du juge et de la veuve : « on doit prier toujours » (πάντοτε προσεύχεσθαι). En milieu païen, cette idée peut être placée dans le contexte de la tendance à l'intensification des prières privées attestée au IVe siècle[49], tendance qui n'est peut-être pas sans relation avec l'essor du christianisme.

---

tators », in : M.L. Gill – P. Pellegrin (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Cambridge 2006, 597-622 ; A. Le Boulluec – L. Soares Santoprete – A. Timotin (éd.), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive* (ÉA-SA 208), Paris 2020.

46 Voir M. Vlad, « Invoquer, nommer, être présent : Denys l'Aréopagite sur la prière », in : Hoffmann – Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, 309-325.

47 Voir *supra*, n. 36.

48 Voir A. Guillaumont, « Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien », in : J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve 1980, 285-293 [= Idem, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (Spiritualité orientale 66), Bégrolles-en-Mauges 1996, 131-141] ; G. Bunge, « 'Priez sans cesse'. Aux origines de la prière hésychaste », *Studia monastica* 30 (1988) 7-16 ; M. Belda, « La preghiera continua secondo Sant'Ambrogio », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, *XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 1998)* (SEA 66), Roma 1999, 275-287 ; Idem, « The Concept of Continual Prayer According to John Cassian », in : P. Allen – W. Mayer – L. Cross (éd.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, II, Queensland 1999, 127-143 ; G. Filoramo, « Aspects de la prière continuelle dans le christianisme ancien », in : G. Dorival – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Aix-en-Provence, 2 et 3 avril 1998* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 11), Aix-en-Provence 2000, 165-175.

49 La correspondance de l'empereur Julien en fournit quelques témoignages ; cf. Julien, *Lettres*, 89, 302a (CUF I.2 170, 2-4) : Ταῦτά γε ἄξιον ἐπιτηδεύειν, καὶ εὔχεσθαι πολλάκις τοῖς θεοῖς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, μάλιστα μὲν τρὶς τῆς ἡμέρας, εἰ δὲ μή, πάντως ὄρθρου τε καὶ δείλης. « De plus,

Il faut pourtant tenir compte que la prière, chez Jamblique, excède le langage et que son caractère συνεχῶς caractérise avant tout la remontée de l'âme et le contact avec la divinité auquel elle donne accès. C'est cette proximité qui ne connaît pas de relâche, la vie de l'âme étant une prière perpétuelle. Le passage doit être mis en rapport aussi avec la formule platonicienne προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς (*Lois*, IV 716d), formule que Jamblique paraphrase tout en en modifiant son contenu, car le προσομιλεῖν platonicien ne visait pas spécifiquement les prières, mais l'ensemble du culte, et ἀεί ne désignait chez Platon que la pratique régulière du culte traditionnel.

Dans la littérature chrétienne ancienne la prière perpétuelle est un thème souvent repris, qui a eu un écho large dans le monde monastique, où il est devenu une pratique dévotionnelle à l'origine d'une technique de prière qui s'est développée notamment dans le christianisme oriental, dans le monde byzantin et ensuite dans le monde orthodoxe est-européen jusqu'à l'époque moderne (il suffit de penser à la *La vie d'un pèlerin russe*).

On retrouve cette idée d'abord chez Clément d'Alexandrie[50], où la prière perpétuelle est mise en opposition avec la pratique païenne de prier à certains moments de la journée (notamment le matin et le soir) et à l'occasion des fêtes, la prière accompagnant les sacrifices offerts à la divinité. En se fondant sur *1 Th* 5, 17, Clément affirme que le chrétien doit prier en toute occasion et par tous les moyens (en faisant accompagner de prière toutes ses actions), en remerciant Dieu de ses bienfaits. Toute sa vie serait, donc, une fête (impliquant des louanges et des hymnes), une idée qui a des antécédents dans la tradition grecque :

> Il nous est prescrit de révérer et d'honorer le Logos, à nous qui sommes convaincus par la foi qu'il est sauveur et gouverneur, et par lui le Père, non pas en des jours choisis, comme d'autres le font, mais continuellement (συνεχῶς), pendant toute la vie et par tous les moyens. Effectivement, la nation élue, justifiée selon le commandement, dit : 'Je t'ai loué sept fois le jour' (*Ps* 118, 172). 3. Aussi n'est-ce pas en un lieu déterminé, ni dans un sanctuaire choisi, ni non plus en des fêtes et des jours fixes, mais toute sa

---

il faut prier souvent les dieux, en particulier et en public ; de préférence, trois fois le jour, sinon, à tout le moins matin et soir » ; *Lettres*, 80 (CUF I.2 88, 8-10) : Ὀλίγα λοιπὸν καὶ εὔχομαι, καίτοι δεόμενος, ὡς εἰκός, εἴ πέρ ποτε ἄλλοτε καὶ νῦν εὐχῶν πολλῶν πάνυ καὶ μεγάλων. « De plus je prie peu, bien qu'à présent plus que jamais, tu le penses bien, j'ai besoin de prières très fréquentes et prolongées ». Proclus priait également trois fois par jour, le matin, au lever du soleil, à midi et au coucher du soleil (Marinus, *Vie de Proclus*, 22).

50 Voir G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* (Studia Anselmiana 14), Roma 1942.

> vie que le gnostique, en tout lieu, qu'il se trouve seul ou en compagnie de gens de même foi, honore Dieu, c'est-à-dire confesse sa gratitude pour la connaissance et son mode de vie. [...] Passant donc notre vie entière comme une fête, convaincus que Dieu est présent absolument partout, nous cultivons les champs en célébrant des louanges, nous naviguons en chantant des hymnes, et nous nous conduisons dans toute notre vie selon les règles. Quant au gnostique, il jouit d'une intimité plus étroite avec Dieu, à la fois sérieux et joyeux en toute circonstance, sérieux parce qu'il fait le compte des biens propres à l'humanité dont Dieu nous a fait le don[51].

Clément établit dans ce passage une distinction entre la conduite du chrétien ordinaire et celle de l'initié, le gnostique. La gratitude pour les dons divins est, comparativement, plus fréquente et plus intense chez ce dernier, ce qui lui vaut une intimité avec Dieu supérieure.

Le rapport d'opposition entre la prière à heures fixes et la prière perpétuelle est également explicite dans un autre passage du VIIe *Stromate* :

> Si certains assignent à la prière des heures fixes, par exemple la troisième heure, la sixième et la neuvième, le gnostique, lui, prie pendant sa vie entière, dans sa hâte d'être avec Dieu par la prière et d'avoir quitté, pour parler bref, tout ce qui n'est pas utile quand on est parvenu là-haut, lui qui dès ici-bas, en quelque sorte, a reçu la perfection de l'âge d'homme selon l'amour (cf. *Ep* 4, 13)[52].

---

51 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 35, 1-5, 7-13 et 22-29 (SC 428 128 et 130) : Σέβειν δὲ δεῖν ἐγκελευόμεθα καὶ τιμᾶν τὸν [αὐτὸν καὶ] λόγον, σωτῆρά τε αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα εἶναι πεισθέντες, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα, οὐκ ἐν ἐξαιρέτοις ἡμέραις, ὥσπερ ἄλλοι τινές, ἀλλὰ συνεχῶς τὸν ὅλον βίον τοῦτο πράττοντες καὶ κατὰ πάντα τρόπον. [...] Ὅθεν οὔτε ὡρισμένον τόπον οὔτε ἐξαίρετον ἱερὸν οὐδὲ μὴν ἑορτάς τινας καὶ ἡμέρας ἀποτεταγμένας, ἀλλὰ τὸν πάντα βίον ὁ γνωστικὸς ἐν παντὶ τόπῳ, κἂν καθ' ἑαυτὸν μόνος ὢν τυγχάνῃ καὶ ὅπου τινὰς ἂν τῶν ὁμοίως πεπιστευκότων ἔχῃ, τιμᾷ τὸν θεόν, τουτέστιν χάριν ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως καὶ τῆς πολιτείας. [...] Πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες, πάντῃ πάντοθεν παρεῖναι τὸν θεὸν πεπεισμένοι, γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες, κατὰ τὴν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα. Προσεχέστερον δὲ ὁ γνωστικὸς οἰκειοῦται θεῷ σεμνὸς ὢν ἅμα καὶ ἱλαρὸς ἐν πᾶσι, σεμνὸς μὲν διὰ τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐπιστροφήν, ἱλαρὸς δὲ διὰ τὸν ἐπιλογισμὸν τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν ὧν ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός.

52 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 40, 13-21 (SC 428 142 et 144) : Εἰ δέ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ, καταλελοιπέναι δέ, συνελόντι εἰπεῖν, πάντα ὅσα μὴ χρησιμεύει γενομένῳ ἐκεῖ, ὡς ἂν ἐνθένδε ἤδη τὴν τελείωσιν ἀπειληφὼς τοῦ κατὰ ἀγάπην ⟨ἠν⟩δρωμένου. Ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὡρῶν διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν.

Un autre passage des *Stromates* apporte une précision supplémentaire à la définition de la prière continue. Clément semble envisager dans ce contexte une prière de gratitude qui ne s'exprime pas uniquement par la voix, mais qui peut s'exprimer aussi par la pensée, en silence, dans les profondeurs de l'âme. Mais il s'agit toujours, et c'est là un aspect essentiel de la pensée de Clément, d'une prière qui accompagne l'action, et dans ce cas, sont envisagées plutôt des actions intellectuelles, comme la conversation ou la lecture, où l'insertion de la prière est d'emblée plus problématique :

> Lui [i.e. le gnostique], que ce soit à la promenade ou dans la conversation, au repos, dans la lecture ou dans les œuvres conformes à la raison, il prie de toute façon ; et même s'il ne l'a fait qu'en pensée dans la seule resserre de son âme, et s'il invoque le Père avec des gémissements inexprimables, celui-ci est près de lui et, alors qu'il parle encore, il est déjà là[53] !

Il est certain que le problème préoccupait les chrétiens des premiers siècles. Tertullien, par exemple, juge compatibles la prière des heures (pour laquelle il cherche des références scripturaires) et la prière qui ne connaît pas de restriction concernant le temps :

> Concernant le choix de circonstances pour prier, rien ne nous a été absolument prescrit, sinon de prier en tout temps et en tout lieu [...] Concernant le moment, il ne sera pas inutile d'ajouter encore à notre pratique certaines heures, je veux dire les heures qui servent communément de repères pour diviser la journée, la troisième, la sixième et la neuvième, dont on peut constater dans les Écritures qu'elles apparaissent plus régulièrement[54].

Deux générations plus tard, Cyprien reprend la question de la prière perpétuelle, en développant un thème voué à une fortune importante dans la

---

53 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII 7, 49, 22-27 (SC 428 168) : Ὁ δὲ καὶ περιπάτῳ χρώμενος καὶ ὁμιλίᾳ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ἀναγνώσει καὶ τοῖς ἔργοις τοῖς κατὰ λόγον κατὰ πάντα τρόπον εὔχεται. Κἂν ἐν αὐτῷ « τῷ ταμιείῳ » τῆς ψυχῆς ἐννοηθῇ μόνον καὶ « ἀλαλήτοις στεναγμοῖς ἐπικαλέσηται τὸν πατέρα », ὃ δὲ ἐγγὺς καὶ ἔτι λαλοῦντος πάρεστιν.

54 Tertullien, *De oratione*, XXIV 1-2 et XXV 1-4 (CCSL 1 272): *De temporibus orationis nihil omnino praescriptum est, nisi plane omni in tempore et loco orare.* [...] *De tempore uero non erit otiosa extrinsecus obseruatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quae diei interspatia signant, tertia sexta nona, quas sollemniores in Scripturis invenire est.* Tr. M. Poirier – M. Steffann, *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin* (PdF 104), Paris 2016, 45.

pratique monastique, la prière durant la nuit ; pour cette prière nocturne on cherche aussi des références bibliques (par exemple la veuve Anne dans l'*Évangile de Luc* 2, 37, qui restait jour et nuit dans le temple en jeûne et en prière) :

> Nous qui ne cessons d'être dans le Christ, autrement dit dans la lumière, au cours des nuits non plus n'interrompons pas la prière. C'est ainsi que la veuve Anne, qui ne s'arrêtait jamais de supplier et de veiller sans cesse, mettait toute sa constance à se concilier Dieu, ainsi qu'il est écrit dans l'évangile : *Elle ne s'écartait pas du temple, offrant nuit et jour le service de ses jeûnes et de ses prières* (*Lc* 2, 37). [...] Nous ne connaîtrons dans le royaume que du jour, sans coupures de nuit ; restons de même éveillés dans la nuit comme si c'était la lumière ; destinés à sans cesse prier et rendre grâce à Dieu, n'arrêtons pas ici non plus de prier et de rendre grâce[55].

À l'instar de Clément, Origène insiste sur le lien entre prière et action, qui permet de rendre applicable le précepte « prier sans cesse » (*1 Th* 5, 17). Toute la vie du saint est, en effet, une prière :

> Prier sans interruption fait partie intégrante des œuvres de la vertu ou des commandements qui nous poussent à la prière ; il prie sans cesse, celui qui lie la prière à l'action et l'action à la prière : c'est la seule manière de « prier sans cesse » (*1 Th* 5, 17). Nous devons donc considérer que ce qui est demandé est possible, si nous disons que toute la vie du saint est une longue prière ininterrompue dont ce que nous appelons habituellement la prière n'est qu'une partie[56].

55 Cyprien, *De dominica oratione*, 36 (CCSL 3A 113, 681-685 et 694-697) : *Qui autem in Christo, hoc est in lumine, semper sumus, nec noctibus ab oratione cessemus. Sic Anna uidua sine intermissione rogans semper et uigilans perseverabat in promerendo Deo, sicut in evangelio scriptum est.* Non recedebat, inquit, de templo, ieiuniis et orationibus seruiens nocte ac die. [...] *Habituri in regno sine interuentu noctis solum diem, sic nocte quasi in lumine uigilemus. Oraturi semper et acturi gratias Deo, hic quoque orare et gratias agere non desinamus*. Tr. Poirier – Steffann, in *Prier en Afrique chrétienne*, 82-83.

56 Origène, *De oratione*, XII 2 (GCS 3 324, 25-325, 3) : « ἀδιαλείπτως » δὲ προσεύχεται, καὶ τῶν ἔργων τῆς ἀρετῆς ἢ τῶν ἐντολῶν τῶν ἐπιτελουμένων εἰς εὐχῆς ἀναλαμβανομένων μέρος, ὁ συνάπτων τοῖς δέουσιν ἔργοις τὴν εὐχὴν καὶ τῇ εὐχῇ τὰς πρεπούσας πράξεις. οὕτω γὰρ μόνως τὸ « ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε » ἐκδέξασθαι δυνάμεθα ὡς δυνατὸν ὂν εἰρημένον, εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν. ἧς εὐχῆς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχή. Trad. Hamman, *Origène, La prière*, 50.

Un autre thème important auquel l'idée de la prière perpétuelle est liée dans la littérature chrétienne des premiers siècles est son modèle angélique. En priant Dieu aussi fréquemment que possible le chrétien se fait en effet l'émule des anges qui glorifient Dieu sans cesse dans le ciel. L'idéal de la prière perpétuelle relève ainsi d'une aspiration à la condition des anges définie comme une participation ininterrompue à la louange de Dieu[57], comme le montre un passage du commentaire au *Notre Père* de Tertullien (à propos des versets *Que ton nom soit sanctifié* et *Que ton règne vienne*) :

> Du reste, à quel moment le nom de Dieu n'est-il pas par lui-même saint et sanctifié, lui qui confère aux autres une sainteté qui vient de lui ? Il est celui à qui les anges qui l'entourent ne cessent de dire : *Saint, saint, saint* (*Is* 6, 3). Dès lors, nous aussi, candidats à la condition d'anges pour peu que nous l'ayons mérité, nous nous entraînons dès ici-bas à cette acclamation céleste de Dieu et au rôle dévolu à notre splendeur future[58].

L'idée revient sous la plume de Grégoire de Nysse, dans sa première homélie sur la prière, dans l'hymne à la prière : « La prière est […] égalité d'honneur avec les anges » (τῶν ἀγγελῶν ὁμοτιμία)[59].

Ce dossier de textes est important à plusieurs titres : il montre le développement dans la tradition patristique des premiers siècles de l'interprétation d'un passage biblique (*1 Th* 5, 17) relatif à la vie religieuse des fidèles, mais il permet de mettre en évidence aussi l'influence que cet ensemble de textes a eue sur la pratique religieuse. Dans le monachisme ancien, le problème de la mise en pratique de l'impératif de la prière perpétuelle se posait avec acuité.

---

57 Voir Ch. Boudignon, « La prière des anges ? ou les paradoxes du commentaire au Notre Père de Maxime le Confesseur (580-662) », in : G. Dorival – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Aix-en-Provence, 2 et 3 avril 1998* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 11), Aix-en-Provence 2000, 237-248 ; H. van Vreeswijk, « John Chrysostom on Prayer, Song, Music, and Dance », in : van Loon – de Nie – Op de Coul – van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self*, 173-190, notamment 178-181.

58 Tertullien, *De oratione*, III 11-15 (CCSL 1 259) : *Ceterum quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen dei, cum ceteros sanctificet ex semetipso, cui illa angelorum circumstantia non cessant dicere, Sanctus sanctus sanctus ? Proinde igitur et nos, angelorum si meruerimus candidati, iam hinc caelestem illam in deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus*. Tr. Poirier – Steffann, *Prier en Afrique chrétienne*, 27.

59 *Or. dom.* I (SC 308, 4).

6 La prière cosmique

L'examen des textes néoplatoniciens relatifs à la prière perpétuelle livre une perspective différente, mais convergente sous certains aspects avec la problématique développée dans les textes patristiques. L'idée que la vie toute entière est une prière est, par exemple, un patrimoine commun, même si le sens donné à cette formule peut diverger. Du côté néoplatonicien, on la retrouve, à part Jamblique, chez Hermias, dans son *Commentaire sur le Phèdre*, et chez Proclus, où elle comporte une dimension différente.

Depuis Jamblique, il est devenu un lieu commun dans le néoplatonisme tardif d'affirmer que la prière ne représente pas un type particulier de discours, mais le processus de conversion (ἐπιστροφή) de l'âme vers l'Un. Cette métaphorisation de la prière est beaucoup moins accentuée dans les textes patristiques, même si elle n'est pas complètement absente, comme on l'a vu, notamment chez Origène et Évagre. Dans sa *Réponse à Porphyre*, Jamblique, par exemple, expose amplement le rôle de la prière dans la remontée des âmes vers les dieux.

Proclus reprend cette doctrine, tout en étendant l'action épistrophique de la prière du niveau des âmes à l'ensemble des êtres, en suivant la doctrine professée par un philosophe néoplatonicien contemporain de Jamblique, Théodore d'Asiné. Proclus définit, en effet, la nature de la prière par rapport à la doctrine de son prédécesseur : « son essence (οὐσία) est de lier et d'unir les âmes aux dieux ou, pour mieux dire, d'unifier toutes les choses secondes avec les premières : *car toutes choses prient, sauf le Premier* (πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου), dit le grand Théodore (d'Asiné) »[60].

Cette théorie est exposée par Proclus également dans son écrit *Sur l'art hiératique*, en relation avec l'héliotrope, la plante dont les mouvements, orientés vers le soleil, sont envisagés comme un hymne silencieux chanté par l'héliotrope pour honorer le Soleil, le dieu qui préside à sa chaîne :

> N'est-ce pas la raison pour laquelle l'héliotrope se guide dans son mouvement d'après le soleil et le sélénotrope d'après la lune, en tournant, selon

60 Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I (éd. Diehl 212, 30-213, 3) trad. Festugière : Οὐσία μὲν αὐτῆς ἡ συναγωγὸς καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς, μᾶλλον δὲ ἡ πάντων τῶν δευτέρων ἑνοποιὸς πρὸς τὰ πρότερα· πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος. Sur Théodore d'Asiné, voir W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar* (Palingenesia : Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft 6), Wiesbaden 1973 ; voir également H.-D. Saffrey, « Théodore d'Asiné », in : R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris 2016, 926-928.

leur propre pouvoir, autour d'eux? Toutes choses prient, en effet, selon leur propre rang et chantent des hymnes en l'honneur des chefs qui président à l'ensemble de leurs séries, soit selon le mode intellectif, soit selon le mode rationnel, soit selon le mode physique, soit selon le mode sensible. L'héliotrope ne se meut ainsi que dans la mesure où il est flexible et si l'on était capable de percevoir la vibration que son mouvement produit dans l'air, on se rendrait compte qu'il s'agit d'un hymne en l'honneur du Roi, l'hymne qu'une plante est capable de chanter[61].

Des formules analogues à celles de Proclus et de Théodore d'Asiné se retrouvent aussi dans les hymnes de Synésios de Cyrène[62] et dans un hymne qui a circulé sous le nom de Grégoire de Nazianze mais qui date, très probablement, d'une époque plus tardive[63].

Toutes choses prient dans la mesure où, de par leur nature, elles sont capables de remonter, en accord avec leur position dans la hiérarchie, vers leur principe ultime. L'univers entier représente, pour les derniers philosophes néoplatoniciens, une prière perpétuelle.

Cette idée d'une prière cosmique à laquelle participent tous les êtres est attestée aussi dans la littérature chrétienne, sans la coloration philosophique propre aux textes néoplatoniciens. On la retrouve chez Tertullien, dans son exégèse du *Notre Père*, dans un passage poétique, qui anticipe en quelque sorte le *Cantique des Créatures*:

> Les anges également prient tous, toute créature prie, les animaux domestiques et les bêtes sauvages prient, ils fléchissent le genou, et au sortir des étables et des tanières ils lèvent les yeux vers le ciel tandis que leur bouche s'active et qu'ils déchargent leur souffle de la manière qui leur est propre.

---

61 Proclus, *Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης*, éd. J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles 1928, 148, 10-18: Ἢ πόθεν ἡλιοτρόπια μὲν ἡλίῳ, σεληνοτρόπια δὲ σελήνῃ συγκινεῖται συμπεριπολοῦντα ἐς δύναμιν τοῖς τοῦ κόσμου φωστῆρσιν; Εὔχεται γὰρ πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν καὶ ὑμνεῖ τοὺς ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὅλων ἢ νοερῶς ἢ λογικῶς ἢ φυσικῶς ἢ αἰσθητῶς· ἐπεὶ καὶ τὸ ἡλιοτρόπιον ᾧ ἔστιν εὔλυτον, τούτῳ κινεῖται καί, εἰ δή τις αὐτοῦ κατὰ τὴν περιστροφὴν ἀκούειν τὸν ἀέρα πλήσσοντος οἷός τε ἦν, ὕμνον ἄν τινα διὰ τοῦ ἤχου τούτου συνῄσθετο τῷ Βασιλεῖ προσάγοντος, ὃν δύναται φυτὸν ὑμνεῖν.

62 Synésios, *Hymnes*, I 343-344 (éd. Ch. Lacombrade [CUF], Paris 1978, 53): σοὶ πάντα φέρει αἶνον ἀγήρων. «Toutes choses t'apportent des louanges sans fin».

63 [Grégoire de Nazianze], *Carmina*, I 1, 29 (*PG* 37, 508): σοὶ δὲ τὰ πάντα προσεύχεται, «tous les êtres t'adressent une prière». Sur cet hymne et son arrière-plan néoplatonicien, voir A. Timotin, «A Hymn to God Assigned to Gregory of Nazianzus and Its Neoplatonic Context», *International Journal of the Platonic Tradition* 12 (2018), 39-50.

> Et les oiseaux prenant alors leur envol s'élèvent vers le ciel et déploient la croix de leurs ailes comme si c'étaient des mains, et ils crient quelque chose qu'on croirait une prière[64].

7 Conclusions

À la lumière de cet examen comparatif, on peut conclure que le parallélisme qu'on peut constater entre certaines théories néoplatoniciennes et chrétiennes de la prière s'explique différemment en fonction du thème pris en considération. Lorsqu'il s'agit, par exemple, des arguments en faveur de l'utilité de la prière réunis par Origène ou de la définition de la prière comme ὁμιλία avec Dieu, on peut affirmer que les auteurs chrétiens empruntent ces thèmes, qu'ils développent ensuite de manière originale, aux écoles philosophiques grecques. Lorsqu'il s'agit d'un thème comme la prière perpétuelle qui, d'une part, a des sources bibliques, et, d'autre part, n'apparaît dans les textes philosophiques qu'à la fin de l'Antiquité, on peut se demander si, dans de tels cas, le christianisme n'a pas pu influencer la cristallisation d'un thème philosophique, que les derniers néoplatoniciens ont développé, à leur tour, de manière originale, en l'inscrivant dans leur propre univers doctrinal et religieux.

En même temps, il ne faut pas exclure, dans certains cas, l'idée d'un développement indépendant, surtout quand il s'agit d'idées attestées à une même époque ou dans des milieux intellectuels communs. Par exemple, la définition d'une espèce de prière qui excède le langage et qui désigne la remontée progressive de l'âme vers Dieu, idée fondamentale pour les théories néoplatoniciennes et chrétiennes de la prière, attestée à la fois chez Clément d'Alexandrie et Plotin, a pu être développée, de manière indépendante, à partir du creuset intellectuel commun que représente Alexandrie aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Cependant, chez Clément, une telle conception n'exclut nullement la prière verbale dont le modèle reste, bien sûr, le *Notre Père*. Au contraire, chez Plotin, elle représente une conséquence directe du système théologique néoplatonicien (en particulier de l'inaccessibilité à la fois rituelle et rationnelle de l'Un), qui mène nécessairement à une dévalorisation du contact extérieur avec le divin et à une intériorisation des rites traditionnels, en particulier de

64 Tertullien, *De oratione*, XXIX 31-36 (CCSL 1 274) : *Orant etiam angeli omnes, orat omnis creatura. Orant pecudes et ferae et genua declinant, et egredientes de stabulis et speluncis ad caelum non otiosi ore suspiciunt vibrantes spiritum suo more. Sed et aues nunc exsurgentes eriguntur ad caelum, et alarum crucem pro manibus expandunt et dicunt aliquid quod oratio uideatur*. Trad. Poirier – Steffann, *Prier en Afrique chrétienne*, 49.

la prière. Pour la plupart des néoplatoniciens, la prière et le culte traditionnels conviennent, en effet, à des divinités de rang inférieur, alors que la divinité suprême n'est honorée que par la contemplation et le silence. L'idée que le silence est supérieur à la prière est une constante de la pensée religieuse néoplatonicienne. Dans le christianisme ancien, le silence a pu être valorisé, notamment dans le milieu monastique[65], mais il n'a jamais surpassé l'autorité, fondée sur l'Écriture, de la prière du Seigneur, à tel point qu'une bonne partie de la réflexion patristique sur la prière se présente comme un commentaire au *Notre Père*.

Bibliographie

Alexandre, M., « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia – P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 37-56.

Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du* V^e^ *siècle av. J.-C.*, Lyon 1992.

Békés, G., *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* (Studia Anselmiana 14), Roma 1942.

Belda, M., « La preghiera continua secondo Sant'Ambrogio », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino*, XXVII *Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (*Roma, 7-9 maggio 1998*) (SEA 66), Roma 1999, 275-287.

Belda, M., « The Concept of Continual Prayer According to John Cassian », in : P. Allen – W. Mayer – L. Cross (éd.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, II, Queensland 1999, 127-143.

Bendinelli, G., « *Περὶ εὐχῆς* di Origene e la tradizione neoplatonica », in : Cocchini (éd.), *Il dono e la sua ombra*, 33-52.

Bertrand, D., « L'implication du νοῦς dans la prière chez Origène et Évagre le Pontique », in : W.A. Bienert – U. Kühneweg (éd.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts* (BEThL 137), Leuven 1999, 355-363.

Bidez, J., *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles 1928.

Bitton-Ashkelony, B. – D. Krueger (éd.), *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*, London, New York 2017.

65 Et, par exemple, chez un auteur imbu de néoplatonisme comme le Pseudo-Denys l'Aréopagite, notamment dans *Les noms divins* et la *Théologie mystique* ; voir à ce sujet M. Vlad, « Damascius and Dionysius on Prayer and Silence », in : Dillon – Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer*, 192-212.

Bitton-Ashkelony, B., « The Limit of the Mind (νοῦς) : Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh », *ZAC* 15 (2011) 291-321.

Borrelli, D., « Sur une possible destination de l'hymne aux dieux chez l'Empereur Julien », in : Y. Lehmann (éd.), *L'hymne antique et son public* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 7), Turnhout 2007, 243-258.

Boudignon, Ch., « La prière des anges ? ou les paradoxes du commentaire au Notre Père de Maxime le Confesseur (580-662) », in : G. Dorival – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Aix-en-Provence, 2 et 3 avril 1998* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 11), Aix-en-Provence 2000, 237-248.

Boulnois, M.-O., « L'homme, statue vivante. Quelques réflexions sur les relations entre l'art, le vivant et la représentation du divin dans les premiers siècles du christianisme », in : E. van der Schuren (éd.), *Une traversée des savoirs. Mélanges offerts à Jackie Pigeaud*, Québec 2008, 51-72.

Brown, J.M., « Piety and Proclamation : Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer », in : Hammerling (éd.), *A History of Prayer*, 79-116.

Bunge, G., *'In Geist und Wahrheit'. Studien zu den 153 Kapiteln* Über das Gebet *des Evagrios Pontikos* (Hereditas 27), Bonn 2010 (tr. fr. *« En Esprit et Vérité ». Études sur le traité* Sur la prière *d'Évagre le Pontique* [Spiritualité orientale 93], Bégrolles-en-Mauges 2016).

Bunge, G., « 'Priez sans cesse'. Aux origines de la prière hésychaste », *Studia monastica* 30 (1988) 7-16.

Cocchini, E. (éd.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ εὐχῆς di Origene* (SEA 57), Roma 1997.

Crépey, C., « La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome », in : J. Goeken (éd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 155-174.

Deuse, W., *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar* (Palingenesia : Monographien und Texte zur klassischen Altertumswissenschaft 6), Wiesbaden 1973.

Dillon, J. – A. Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19), Leiden, Boston 2016.

Dysinger, L., *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford 2005.

Esser, H.P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Diss., Köln 1967.

Février, C., *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.

Fiedrowicz, M., « Das Gebet in der Argumentation der Apologeten », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (*Roma, 7-9 maggio 1998*) (SEA 66), Roma 1999, 167-178.

Filoramo, G., « Aspects de la prière continuelle dans le christianisme ancien », in : G. Dorival – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Aix-en-Provence, 2 et 3 avril 1998* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 11), Aix-en-Provence 2000, 165-175.

Fredouille, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique* (ÉA-SA 47), Paris 1972.

Freyburger, G., « Supplication grecque et supplication romaine », *Latomus* 67 (1988) 501-525.

Géhin, P., *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière* (SC 589), Paris 2017.

Gessel, W., *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' von Origenes*, München 1975.

Guillaumont, A., « Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien », in : J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège* (*22-23 novembre 1978*), Louvain-la-Neuve 1980, 285-293 [= Idem, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (Spiritualité orientale 66), Bégrolles-en-Mauges 1996, 131-141].

Hadot, P., « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », in : M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* (Patrimoines), Paris 1987, 13-34 [= P. Hadot, *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'or), Paris 1998, 27-58].

Hamman, A.-G., « La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences », in : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, Berlin 1980, 1190-1247.

Hamman, A.-G., « La prière dans l'Antiquité chrétienne. Un bilan des études sur la prière au XX^e siècle », in : *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (*Roma, 7-9 maggio 1998*) (SEA 66), Roma 1999, 7-23.

Hamman, A.-G., *Origène, La prière* (PdF 2), nouvelle édition révisée par M.-H. Congourdeau, Paris 2002².

Hammerling, R. (éd.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companion to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008.

Hausherr, I., *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.

Hoffmann, Ph., « What was Commentary in Late Antiquity ? The Example of the Neoplatonic Commentators », in : M.L. Gill – P. Pellegrin (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Cambridge 2006, 597-622.

Hoffmann, Ph. – A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 185), Turnhout 2020.

Joly, R., *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du II^e siècle*, Bruxelles 1973.

Kevin Coyle, J., « What Was 'Prayer' for Early Christians ? », in : P. Allen – W. Mayer – L. Cross (éd.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, II, Queensland 1999, 25-41.

Le Boulluec, A., « Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène », in : L. Perrone (éd.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, I (BEThL 164), Leuven 2003, 397-407 [= idem, *Alexandrie antique et chrétienne : Clément et Origène* (ÉA-SA 178), Paris 2006, 137-149].

Le Boulluec, A. – L. Soares Santoprete – A. Timotin (éd.), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive* (ÉA-SA 208), Paris 2020.

Löhr, W.A., « Argumente gegen und für das Gebet. Konturen einer antiken Debate (im Anschluß an Origens und Porphyrios) », in : E. Campi *et alii* (éd.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler* (FKDG 76), Göttingen 1999, 87-95.

Loon, H. van – G. de Nie – M. Op de Coul – P. van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy* (Late Antique History and Religion 18), Leuven 2018.

Merki, H., *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.

Morlet, S., *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations* (*Ier-VIe siècle*), Paris 2014.

Naiden, F.S., *Ancient Supplication*, Oxford 2006.

Pachoumi, E. – M. Edwards (éd.), *Praying and Contemplating in Late Antiquity* (STAC 113), Tübingen 2018.

Penati Bernardini, A. « La preghiera nel *De Oratione Dominica* di Gregorio di Nyssa », in : E. Cocchini (éd.), *Il dono e la sua ombra*, 173-181.

Perrone, L., « Le dinamiche dell'atto orante secondo Origene : la preghiera come ascesa, colloquio e conoscenza di Dio », in : L.F. Pizzolato – M. Rizzi (éd.), *Origene, maestro di vita spirituale/Origen : Master of Spiritual Life* (*Milano, 13-15 Settembre 1999*) (Studia patristica Mediolanensia 22), Milano 2001, 123-139.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica, ns. 24), Brescia 2011.

Philonenko, M., *Le* Notre Père. *De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.

Poirier, M. – M. Steffann, *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin* (PdF 104), Paris 2016.

Pouderon, B., *D'Athènes à Alexandrie : études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Études 4), Québec, Leuven 1997.

Pouderon, B. – J. Doré (éd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris 1998.

Pradeau, J.-F., « L'assimilation au dieu », in : J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon*, Caen 2003, 41-52.

Saffrey, H.-D., « Théodore d'Asiné », in : R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, VI, Paris 2016, 926-928.

Sedley, D., « 'Becoming like God' in the *Timaeus* and Aristotle », in : T. Calvo – L. Brisson (éd.), *Interpreting the* Timaios-Critias. *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, 327-339.

Segelberg, E., « Prayer among the Gnostics ? The Evidence of Some Nag Hammadi Documents », in : M. Krause (éd.), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 55-69.

Sperber-Hartmann, D., *Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift* de oratione *des Evagrius Ponticus* (Early Christianity in the Context of Antiquity 10), Frankfurt a.M. et al. 2011.

Stewart, C., « Imageless Prayer and the Theological Prayer in Evagrius », *JECS* 9 (2001) 173-204.

Tanaseanu-Döbler, I., « Nur der Weise ist Priester. Rituale und Ritualkritik bei Porphyrios », in : I. Tanaseanu-Döbler – U. Berner (éd.), *Religion und Kritik in der Antike* (Religionen in der pluralen Welt 7), Münster 2009, 109-155.

Timotin, A., « A Hymn to God Assigned to Gregory of Nazianzus and Its Neoplatonic Context », *International Journal of the Platonic Tradition* 12 (2018), 39-50.

Timotin, A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Philosophia antiqua 128), Leiden, Boston 2012.

Timotin, A., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017.

Vigne, D., « En vue du Notre Père : la première partie du *Peri Euchès* d'Origène », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 123-142.

Vlad, M., « Damascius and Dionysius on Prayer and Silence », in : Dillon – Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer*, 192-212.

Vlad, M., « Invoquer, nommer, être présent : Denys l'Aréopagite sur la prière », in : Hoffmann – Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, 309-325.

Vreeswijk, H. van, « John Chrysostom on Prayer, Song, Music, and Dance », in : van Loon – de Nie – Op de Coul – van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self*, 173-190.

Walther, G., *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, Leipzig 1914.

Zuiddam, B., « Scripture as Initiator, Standard, and Prototype of Prayer in Clement of Rome's First Letter to the Corinthians », in : van Loon – de Nie – Op de Coul – van Egmond (éd.), *Prayer and the Transformation of the Self*, 61-79.

Les *Homélies sur le Notre Père* : composition, unité, visée (σκοπός)

Françoise Vinel

Cette introduction à l'ensemble des cinq *Homélies sur le Notre Père*, pris comme un tout, relèvera pour l'essentiel de la critique interne, sans oublier cependant les passages obligés d'un travail d'introduction : concernant la tradition manuscrite des *Homélies*, la contribution de Matthieu Cassin en propose un examen approfondi[1] ; quant à la datation de l'œuvre, c'est seulement en conclusion, à la lumière des parallèles avec d'autres œuvres, que je risquerai quelques remarques sur cette question[2]. Ces Homélies s'inscrivent par ailleurs dans une tradition bien attestée dans l'Antiquité tardive, en Orient et en Occident, du commentaire de la « prière du Seigneur », en lien avec la place qu'elle a très tôt dans la liturgie et la catéchèse chrétiennes[3].

Quatre aspects regroupent les points les plus importants pour qui cherche à définir la place spécifique des *Homélies sur le Notre Père* dans la production de Grégoire. Les deux premiers s'imposent, comme pour toute autre œuvre du Cappadocien :

1. D'abord, la question du rapport aux Écritures : les *Homélies* faisant partie des œuvres de Grégoire de Nysse consacrées à un texte de l'Écriture, en quel sens parler d'exégèse ?
2. L'unité de l'ensemble n'est pas toujours évidente à la lecture, tant il y a des tonalités et des thèmes différents[4]. Pourtant cette unité se construit dans la cohérence du commentaire qui manifeste la progression à l'œuvre dans la succession des propositions du *Notre Père*, l'exégèse se faisant ici théologique et spirituelle.

---

1 Voir *infra*, 61-106, et dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, « Histoire du texte », 185-248.

2 Voir aussi, dans ce volume, M. Cassin, 63-66.

3 Pour un panorama de cette tradition, voir D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009. Les dernières décennies du IVe siècle sont aussi celles de la production des *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem et des *Catéchèses baptismales* de Jean Chrysostome – montrant le lien entre le symbole de foi et le Notre Père dans les étapes pré-baptismales.

4 Les exemples sont multiples ; qu'on songe seulement à l'hymne à la prière suivie de la polémique sur les « blablateurs » dans l'*Homélie* I ou à la théologie de l'Esprit Saint au cœur de l'*Homélie* III.

 | doi:10.1163/9789004463011_003

Les deux derniers points sont comme les deux versants ou les deux modalités de cette cohérence, ou plus largement des visées complémentaires de Grégoire : l'Écriture ne peut qu'ouvrir à la théologie, et c'est bien sur la question du rapport à l'Écriture que se déploie d'abord l'argumentation contre Eunome, que « se construit la controverse », pour reprendre l'expression de M. Cassin : au début de la partie proprement théologique d'*Eun.* I, Grégoire accuse Eunome de vouloir « rectifier les paroles de l'Évangile » (ἐπιδιορθούμενος τὰς εὐαγγελικὰς φωνάς [SC 524 14, 3]) ; à propos des précisions de l'Évangile de Jean sur le Monogène, au début d'*Eun.* II, le reproche exprimé par Grégoire est que ses adversaires « en altèrent le sens en utilisant d'autres mots à l'aide desquels ils mettent en pièce la vraie foi » (SC 551 112, 45-47) ; en *Eun.* III 1, 12, c'est le terme συκοφαντία qui traduit la même accusation[5]. Termes polémiques sans originalité, certes, mais qui n'en disent pas moins que l'Écriture est le critère premier d'orthodoxie. Et en même temps, elle ne peut qu'être, indissociablement, maîtresse de vie spirituelle et de conversion, c'est-à-dire de connaissance de soi[6].

3. Parler de Dieu / Nommer Dieu / Prier Dieu
Dans cette progression, on trouve place pour une des préoccupations centrales de l'œuvre entière du Cappadocien : comment parler de Dieu ? est-ce même possible ? Dans sa carrière théologique, cette question renvoie à la longue lutte contre Eunome, que Grégoire reprend au début de 379, après la mort de Basile à l'automne 378[7]. On pourra se demander sur ce point si les *Homélies sur le Notre Père* portent encore la trace de cet affrontement philosophique et théologique. Mais parler de Dieu inclut aussi le fait de nommer Dieu, et l'enseignement de la prière par Jésus en *Mt* 6, 7-13, le texte que commente Grégoire, et *Lc* 11, 1-4, invitent non seulement à nommer Dieu mais à le

5 Voir, pour *Eun.* I, H.R. Drobner, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium* », in : M. Brugarolas (éd.), *Gregory of Nyssa,* Contra Eunomium *I : An English Translation with Supporting Studies* (SVChr 148), Leiden, Boston 2018, 319-340 [= H.R. Drobner, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium* », in : L.F. Mateo Seco – J.L. Bastero (éd), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa : VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 285-301]. Sur la problématique d'ensemble du rapport à l'Écriture dans le *Contre Eunome*, voir M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse : polémique littéraire et exégèse dans le* Contre Eunome (ÉA-SA 193), Paris 2011, 203-206 ; M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983, 65-81.

6 Voir *Cant.* II, sur *Ct* 1, 8 (LXX) : « si tu ne te connais pas toi-même… » (*GNO* VI 63-68).

7 Les dates retenues pour *Eun.* I et *Eun.* II sont 380-381 ; *Eun.* III est considéré comme postérieur d'un ou deux ans (383 ?) et la *Réfutation de la confession de foi* d'Eunome vient en réponse à la confession de foi présentée par Eunome au concile réuni en 383 par Théodose.

prier. Parler de, nommer, prier : cette progression se dessine d'emblée dans les réflexions de l'Homélie I puis dans la structure syntaxique (voire morphologique) même du *Notre Père*, telle que l'analyse Grégoire.

4. Les limites de la *parrhèsia* – le Notre Père, prière des hommes pécheurs et en voie de conversion

   Si la prière est « conversation avec Dieu (προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία) » (SC 308, 1), selon une des définitions adoptées par Grégoire dans l'hymne à la prière de l'Homélie I, et si l'homme peut espérer accéder à la *parrhèsia*, le péché n'est-il pas toujours là pour y mettre des limites dans cette vie ? En revenant encore à la syntaxe même du Notre Père, on verra comment, pour Grégoire, les deux dernières propositions (*Mt* 6, 13) obligent à un revirement dans l'ascension spirituelle que faisaient espérer les versets précédents.

Chacune de ces approches, avant tout centrées sur une analyse interne des *Homélies*, mettra en évidence des rapprochements avec d'autres œuvres de Grégoire, à la lumière desquels nous tâcherons d'avancer quelques indices pour dater ce commentaire du *Notre Père*, au moins selon une chronologie relative des œuvres de la dernière partie de la vie du Nysséen.

1 Grégoire de Nysse et son rapport aux Écritures : œuvre d'exégète ?

Là où Origène se donnait pour ambition de commenter l'ensemble des Écritures, livre par livre, Grégoire laisse un choix restreint mais significatif de commentaires ou homélies bibliques. Concernant la *Genèse*, il est difficile, dans la mesure où il ne suit guère l'ordre des versets du récit de la création, de considérer l'*In Hexaemeron* comme un commentaire biblique. Pour l'Ancien Testament, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique*, les *Titres des Psaumes* (à quoi s'ajoute l'*Homélie sur le Ps 6*), les versets de *3 Rg* 28, 3-25 consacrés à la Pythonisse, dont l'explication prend la forme d'une lettre en réponse à l'évêque Théodosios (SC 588) ; pour le Nouveau Testament : les Béatitudes, le Notre Père, et quelques versets spécifiques liés aux débats sur la divinité du Fils (traité *In illud quando sibi subjecerit omnia* sur *1 Co* 15, 27-28[8]). La définition du *skopos* de la trilogie salomonienne comme des cinq sections du psautier met l'accent sur l'interprétation spirituelle et morale : appel à la conversion et itinéraire vers Dieu sont étroitement liés. Les huit *Homélies sur les Béatitudes* n'ont pas

8 Sur ce traité, voir M. Canévet, « Soumission du Christ et soumission au Christ. Le traité de Grégoire de Nysse sur 1 Co 15, 27-28 », in : M.-A. Vannier – O. Wermelinger – G. Wurst (éd.), *Anthropos laïkos : Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement* (Paradosis 44), Fribourg 2000, 47-55.

d'autre projet[9], comme l'a souligné J. Kovacs[10] en comparant l'approche de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV 6, 25-41) et celle de Grégoire de Nysse.

Autrement dit, les choix bibliques du Nysséen ont un rôle central dans l'édification du chrétien authentique. Les *Homélies sur le Notre Père* répondent-elles à la même intention ?

La comparaison avec le traité d'Origène *Sur la prière*[11] est éclairante : là où Origène consacre plus de la moitié de son propos (I-XVI) à la définition et à l'explication du bien-fondé de l'attitude de prière, avec force rappels des formes de prière et des priants de l'Ancien Testament, avant de commenter verset par verset le *Notre Père* (XXII-XXX), Grégoire ne consacre qu'un préambule, dans la première homélie, à l'éloge de la prière véritable (commentaire de *Mt* 6, 7), puis à celui du Dieu créateur[12] ; puis il organise tout le reste comme un commentaire suivi des versets de Matthieu. Une telle structure est un premier parallèle avec les *Homélies sur les Béatitudes* : la définition de la béatitude (μακαριότης) fait l'objet de la première *Homélie*, les sept suivantes reprenant dans l'ordre chacune des Béatitudes (*Mt* 5, 3-11). Ainsi par rapport à d'autres commentaires ou homélies exégétiques qui ne portent que sur une partie d'un livre biblique (*Psaumes*, *Ecclésiaste*, *Cantique*, ou encore l'histoire de la pythonisse en *3 Rg* 28, 12-19), et posent pour certains la question de leur achèvement (*Eccl* ; *Cant*), c'est comme si la forme ramassée du passage néo-testamentaire poussait Grégoire à faire de son commentaire une synthèse de sa théologie et de sa pastorale.

---

9 Voir *infra*, section II, à propos de la cohérence spirituelle des textes bibliques aux yeux de Grégoire.

10 J.L. Kovacs, « Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the Beatitudes », in : H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 311-329. Kovacs suggère l'utilité d'une étude approfondie sur l'influence que Clément a pu avoir sur Grégoire (323 n. 40) et différencie la perspective de chacun, malgré leur même approche symbolique : pour Clément, le vrai « gnostique » est capable d'atteindre à la pleine contemplation de Dieu, pour Grégoire, « God can be seen only indirectly, in the wisdom of his creation » ; en prônant avec insistance la modération des passions et non l'*apatheia*, Grégoire vise peut-être indirectement les Messaliens (ibid., 327 n. 50). Davantage que des rapprochements thématiques avec les *Homélies sur le Notre Père*, la comparaison avec Clément met en évidence la rupture opérée par Grégoire de Nysse par rapport à une théologie alexandrine célébrant la capacité de l'homme à connaître Dieu. Dans *Beat.* comme dans les *Homélies sur le Notre Père*, l'affirmation du salut par le Christ devient première, et le *Notre Père* tout entier est compris comme demande de salut.

11 Voir *infra* D. Vigne, 432-457, et Ch. Boudignon, 407-416, et Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 47-60. Pour Origène, voir *De oratione* (GCS 3).

12 Voir *Or. dom.* I (SC 315-317).

Chaque proposition de la prière suggère à Grégoire des rapprochements avec d'autres passages bibliques : parfois des épisodes des deux Testaments, ainsi du parallèle typologique établi entre la geste de Moïse et la vie du Christ[13], ou encore la reprise de plusieurs paraboles[14]. Mais de façon plus spécifique aux *Homélies sur le Notre Père*, c'est le style formulaire des propositions et la place faite aux impératifs qui sont mis en valeur par des parallèles avec les Psaumes : *Que ton nom soit sanctifié* et *Que ton règne vienne* appellent les injonctions des *Ps* 68, 15 ; 59, 13 ; 107, 13 et 79, 3. La variante de *Lc* 11, 2 a le même impératif ἐλθέτω, et la comparaison sur la remise des dettes est éclairée par l'invitation de Paul en *1 Co* 11, 1 (*Soyez mes imitateurs comme je suis moi-même celui du Christ*). D'emblée, l'Homélie II plaçait d'ailleurs la prière sous le signe du commandement donné par Dieu : « lorsqu'il t'enjoint de dire, dans la prière, que Dieu est ton père, il ne t'ordonne rien d'autre que de devenir semblable au Père céleste, par une conduite digne de Dieu, comme il l'a d'ailleurs prescrit encore plus clairement ailleurs, quand il dit : *Devenez parfaits précisément comme votre Père céleste est parfait* (*Mt* 5, 48) » (*Or. dom.* II [SC 378, 13-14 ; tr. fr. 379]).

Le texte biblique est pris proposition par proposition (comme dans le cas de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique* et des *Béatitudes*), et chacune est parfois même subdivisée pour faire porter l'attention, par exemple, sur un mot : ainsi la deuxième moitié de l'Homélie I s'achève sur quelques lignes à propos de « l'ajout 'comme les païens' » ; de même avec la mise en lumière de « l'adjonction d''aujourd'hui' » dans l'Homélie IV (SC 470, 9) après de plus longs développements sur le « pain » – et dans ces deux cas, Grégoire utilise le substantif προσθήκη. Surtout, Grégoire accorde de l'importance à une différence entre *Matthieu* et *Luc*[15], et le rappel de la variante de *Lc* 11, 2 joue un rôle décisif dans la discussion théologique de l'Homélie III[16]. Ce choix de faire place à *Lc* 11, 2 procède donc d'une

13 *Or. dom.* II (SC 348) ; *Or. dom.* III (SC 387-389 et 395-397) ; *Or. dom.* IV (SC 459). Voir l'analyse des sources des références à Moïse dans les *Hom.* II et III, dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 527-553, et dans ce volume, J.L. Kovacs, 568-592.

14 Parabole du fils prodigue (*Lc* 15, 11-32) en *Or. dom.* II (SC 372-374 et 384) ; parabole du maître impitoyable (*Mt* 18, 23-25) en *Or. dom.* V (SC 482, 2-4).

15 Les *Homélies sur le Cantique* offrent deux exemples d'allusions aux différentes versions d'un verset ou d'une expression biblique : pour *Ct* 1, 8, Grégoire signale « une autre copie de l'Écriture » qui éclaire le sens du texte (δι᾽ ἑτέρου τινὸς ἀντιγάφου, *Cant.* II [GNO VI 67, 10-11]) ; pour *Ct* 5, 8 il fait appel à une autre traduction (ἑτέραν ἔκδοσιν : *Cant.* XIII [GNO VI 376, 2]). On peut y ajouter des réflexions sur la faiblesse de la langue grecque pour traduire l'hébreu (GNO VI 53, 20-54, 3 ; 390, 11-12).

16 Voir M. Alexandre, « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale de Grégoire de Nysse* et la controverse avec les Pneumatomaques », in : M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du*

intention théologique, et pas, comme c'est le cas avec Origène, de la volonté de comparer le texte complet de la prière chez *Matthieu* et *Luc*. C'est aussi en ce sens qu'il y a un certain malentendu à parler d'« exégèse »[17] : sur ce point encore, la comparaison avec Origène est instructive[18] mais s'y ajoute le filtre du sens qu'a pris le mot dans la recherche biblique contemporaine ; Grégoire n'utilise qu'une fois le terme ἐξήγησις dans les *Homélies sur le Notre Père*, en *Or. dom.* III (SC 392), au moment, précisément, où il concède à propos de son « explication » de *Mt* 6, 9-10 :

> Ἀλλ' ἐρεῖ τις ἴσως μὴ ταῦτα κατὰ τὸ πρόχειρον ἔχειν τὴν τῆς προσευχῆς διάνοιαν τῆς προκειμένης ἡμῖν **εἰς ἐξήγησιν**, περινοεῖν δὲ ἡμᾶς τοὺς τοιούτους λόγους οὐκ ἐκ τῶν οἰκείων τοῖς ὑποκειμένοις ἁρμόζοντας.
>
> Mais on dira peut-être que cela n'est pas, selon le sens obvie, la signification de la prière qui est proposée **à notre explication**, et que nous concevons de telles paroles sans qu'elles s'accordent d'elles-mêmes avec le sujet.

Et quelques lignes plus loin, il insiste sur les limites du « sens obvie » (*Or. dom.* III [SC 393-394]) :

> Οὐ γάρ μοι δοκεῖ κατὰ τὸ πρόχειρον εὔληπτον παρέχειν ἡμῖν τὴν διάνοιαν ψιλῶς τῆς προσευχῆς ἐκτεθέντα τὰ ῥήματα.
>
> Il ne me semble pas que les mots de la prière, lorsqu'ils sont exposés sans commentaire, nous fournissent une signification facile à comprendre de manière obvie.

Il n'est pas sans importance que les deux seules occurrences d'ἐξήγησις et πρόχειρος se trouvent dans l'Homélie III et cela nous invite à repérer comment, pour chaque lemme, s'opère tout un parcours biblique – toute expression *du Notre Père* nous renvoyant à la totalité des Écritures. C'est un type d'interprétation bien connu de l'exégèse patristique, l'Écriture expliquée par l'Écriture, mais les modalités en sont multiples et on vient de voir par exemple

---

colloque de Paris, 9-10 février 2007 (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163-189 ; et *infra*, les contributions de M. Akiyama, G. Maspero et X. Morales, ainsi que Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 149-155.

17 Voir *LG* III, s.v. ἐξήγησις, et VII, πρόχειρος.

18 Voir *infra* la contribution de D. Vigne, 432-457.

comment une forme verbale, l'impératif, pouvait guider des rapprochements entre versets bibliques. Sur le plan des analogies thématiques, la comparaison avec le traité d'Origène sur la prière est significative : Grégoire ne semble pas s'intéresser à des parallèles avec d'autres prières[19], particulièrement celles de l'Ancien Testament, là où Origène, au contraire, les mentionne, les énumère (prières des psaumes, des prophètes, et dans les évangiles, prière du Christ[20]) ; plus encore, le 'détour exégétique', si je peux utiliser l'expression, se fait moins par des rapprochements avec le contexte immédiat de la péricope de *Matthieu* que par la convocation de pans entiers de l'Écriture : par exemple, dans l'Homélie IV, le long développement sur le serpent appelé par le commentaire de « Donne-nous le pain », et pour souligner la légitimité du rapprochement, Grégoire joue d'un effet d'inclusion en utilisant le substantif φιλοσοφία puis le verbe φιλοσοφεῖν : en conclusion de son interprétation de « donne le pain », en effet, l'expression τὸ πλάτος τῆς φιλοσοφίας joue de manière rhétorique sur l'opposition entre brièveté de la formule biblique et plénitude de sa signification :

> *Τὸν ἄρτον δός* […] Ὁρᾷς τὸ πλάτος τῆς φιλοσοφίας, ὅσα δόγματα τῇ βραχείᾳ ταύτῃ φωνῇ περιείληπται ; Μονονουχὶ φανερῶς ἐμβοᾷ διὰ τοῦ λόγου τοῖς ἐπαΐουσιν ὅτι Παύσασθε, ἄνθρωποι, περὶ τὰ μάταια ταῖς ἐπιθυμίαις διαχεόμενοι· παύσασθε τὰς τῶν πόνων ἀφορμὰς καθ᾽ ὑμῶν αὐτῶν πλεονάζοντες.
>
> *Donne le pain* […] Vois-tu l'étendue de cette philosophie, combien de doctrines sont contenues dans cette brève parole ? Peu s'en faut qu'elle ne crie ouvertement, par cette phrase, à ceux qui lui prêtent l'oreille : « Cessez, vous les hommes, de vous disperser par le désir de choses vaines ; cessez d'accumuler contre vous-mêmes ce qui fait naître des peines ».
>
> *Or. dom.* IV (SC 454, 16-456, 2)

Puis c'est le verbe qui introduit le long développement sur le serpent, et par là même une continuité entre la scène des origines et la demande apprise aux disciples.

> Τάχα μοι τοιοῦτόν τι δοκεῖ καὶ ὁ Μωϋσῆς δι᾽ αἰνιγμάτων φιλοσοφεῖν, τῆς κατὰ τὴν γεῦσιν ἡδονῆς σύμβουλον τὸν ὄφιν παραστήσας τῇ Εὔᾳ.

19 Sont simplement mentionnés, dans l'Homélie I, Jonas, Ézéchias, les trois jeunes gens et deux scènes de bataille où la prière a eu son rôle (*Or. dom.* I [SC 308-311]). Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 99 et n. 3.

20 M. Harl, *Voix de louange : les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne* (Anagôgê), Paris

> Peut-être, me semble-t-il, Moïse aussi proposait-il une philosophie de ce genre au moyen d'énigmes, lorsqu'il présentait pour Ève le serpent comme conseiller du plaisir du goût.
>
> *Or. dom.* IV (SC 458, 12-14)

Ainsi, une injonction dont il a mesuré peu avant la portée eschatologique appelle un retour à l'origine. On trouve un raccourci comparable dans l'Homélie I, avec le rappel, qui intervient assez brusquement, de l'œuvre du Créateur (SC 314-317), qui à son tour nous ramène à la création de l'homme à l'image de Dieu puis à la faute originelle (SC 316-317). Qu'il suffise ici d'ajouter un dernier exemple, celui d'« Adam qui vit en nous », au début de l'Homélie V (SC 496-497). Par ces exemples, je ne cherche pas à montrer que tout renvoie toujours à la *Genèse* mais plutôt que l'horizon sur lequel Grégoire de Nysse « explique » le *Notre Père* est la promesse de salut déployée dans l'histoire de l'humanité : l'économie divine dans sa manifestation progressive (τῆς τοῦ σοφίας οἰκονομούσης : *Or. dom.* IV [SC 446]). Ce rappel récurrent de l'Écriture comme un tout est à deux facettes, et cette dernière remarque introduira ma deuxième partie. D'un côté, il y a pour l'auditoire la proclamation de l'unité de la Parole de Dieu, proclamation qui peut paraître parfois comme assénée par Grégoire (en quoi en effet telle parole du Notre Père justifie-t-elle un lien avec *Gn* 1, 26 ?). De l'autre côté, chaque passage expliqué lui aussi comme un tout ouvre l'auditeur ou le lecteur à la pédagogie de l'Écriture, et à travers elle, de Dieu lui-même. Ce miroir de l'Écriture manifeste, avec le Notre Père, la signification collective, commune à l'humanité, de la prière. Cette portée collective n'annule pas l'individu, comme le suggère l'Homélie I dans l'hymne au Créateur et à son œuvre de salut : l'usage de la première personne du singulier (SC 314, 8.9.10.12.13 ; 316, 3.4) va de pair avec la référence à « la nature humaine » (SC 316, 11-12 et 15 ; 318, 1). Dans ces passages de l'Homélie I est comme anticipée l'explication de l'importance du « notre » Père, sur laquelle Grégoire ne revient pas dans l'Homélie II, où il insiste plutôt sur l'appellation « Père ». Cette prière commune est un appel à la délivrance du péché individuel et collectif, l'inclination de chaque individu au mal et son lien à l'Adam du commencement constituant aussi une ligne directrice des homélies. La démonstration menée par M. Canévet sur les liens entre « exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse »[21] peut s'appliquer aussi à nos

---

2014, 181-183, signale deux listes des cantiques bibliques chez Origène, dans la *Première homélie sur le Cantique* (SC 37 bis), et dans le Prologue de son *Commentaire du Cantique* (SC 375 Prol. 5-12).

21 M. Canévet, « Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse », in :

homélies. Cependant, la densité ramassée du *Notre Père* n'assure pas toujours un minimum de transition entre l'attention à chaque mot du texte et les développements théologiques ; particulièrement caractéristiques sont à cet égard la partie de l'Homélie III sur l'Esprit Saint, introduite par un (faussement ?) modeste ἦ τάχα (SC 398, 16), ou celle sur le dessein ultime du Dieu créateur dans l'Homélie IV (SC 444, 1-448, 6).

2 Cohérence et progression dans les cinq *Homélies sur le Notre Père*

Avec cette cohérence, ἀκολουθία[22], pour reprendre un des mots clefs du lexique nysséen, il s'agit de l'utilité de l'Écriture et, pour les chrétiens auxquels s'adresse Grégoire, de progrès spirituels. L'Écriture « inspirée » (un terme emprunté à *2 Tm* 3, 16-17) est ordonnée au salut de celui qui l'a lue – l'Écriture comme porte du salut – mais Grégoire retient aussi les leçons de Paul et souligne qu'il y a des étapes (cf. *1 Co* 3, 1-2), un thème majeur de la littérature spirituelle des Pères[23]. Un livre biblique, mais aussi un fragment de celui-ci, comme c'est le cas pour les Béatitudes et le Notre Père, s'organise selon une progression et il revient au prédicateur et/ou au théologien d'en marquer les articulations. C'est le cas lorsque Grégoire réutilise la division ancienne du Psautier en cinq sections[24], qu'il présente dans la préface du traité *Sur les titres des Psaumes* ; il est ainsi amené à définir le σκοπός du livre, sa progression interne, qui est à découvrir comme miroir d'une progression continue possible dans la découverte de Dieu et la transformation spirituelle. Grégoire conclut en ces termes ses réflexions sur la succession des groupes de Psaumes et l'achèvement récapitulatif du Psaume 150 : « dans chaque partie de ce qui a été divisé selon ces sections, la parole a fait contempler un bien particulier, par lequel nous acquérons la béatitude qui vient de Dieu selon une certaine progression ordonnée des biens que l'on contemple dans chaque section, entraînant l'âme toujours

---

M. Harl (éd), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 144-168.

22 Sur ce concept nysséen bien connu, voir Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse*, 268-273, qui analyse « quelques hypothèses concernant la méthode exégétique de Grégoire de Nysse », à partir de l'exemple de *Pr* 8, 22 dans *Eun.* III 1. La péricope du Notre Père impose cependant d'elle-même son ἀκολουθία à Grégoire.

23 C'est d'ailleurs par l'utilité de ces étapes qu'Origène explique, voire justifie, les trois sens de l'Écriture (*Traité des Principes*, II 4).

24 *Sur les titres des Psaumes*, I V, 11. Voir J.-M. Auwers, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », in : *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg 1993, 37-54.

plus haut, afin qu'elle parvienne à la plus haute cime des biens »[25]. De même pour les *Homélies sur les Béatitudes* : Grégoire y utilise l'image de l'ascension (Hom. I) puis celle de l'échelle qu'on escalade (début de l'Homélie II), une image qui, inspirée par la vision de l'échelle de Jacob (Grégoire y fait lui-même allusion au début de *Beat.* V), est promise à une grande postérité[26].

> Οἱ διὰ κλίμακός τινος τοῖς ὑψηλοτέροις προσβαίνοντες, ὅταν τῆς πρώτης ἐπιβῶσι βαθμίδος, δι᾽ ἐκείνης ἐπὶ τὴν ὑπερκειμένην αἴρονται, καὶ πάλιν ἡ δευτέρα προσάγει τῇ τρίτῃ τὸν ἀνιόντα, καὶ αὕτη πρὸς τὴν ἐφεξῆς, καὶ αὕτη πρὸς τὴν μεθ᾽ ἑαυτήν. Καὶ οὕτως ὁ ἀνιὼν ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀεὶ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνυψούμενος, ἐπὶ τὸ ἀκρότατον φθάνει τῆς ἀναβάσεως. Πρὸς τί βλέπων ἐντεῦθεν προοιμιάζομαι ; Δοκεῖ μοι βαθμίδων δίκην ἡ τῶν μακαρισμῶν διακεῖσθαι τάξις, εὐεπίβατον τῷ λόγῳ δι᾽ ἀλλήλων ποιοῦσα τὴν ἄνοδον.
>
> Ceux qui escaladent une échelle, quand ils ont franchi la première marche, prennent la deuxième, la seconde les mène à la troisième, puis la suivante, et ainsi de suite. Si bien qu'en montant progressivement, on s'élève de plus en plus et on finit par atteindre le sommet. Où veut en venir cette entrée en matière ? Les degrés de la béatitude sont comparables aux différentes marches, me semble-t-il, et il est aisé d'en exposer la montée.
>
> *Beat.* II (GNO VII.2 89, 22-90, 4)

Si la montée est continue, le début de la sixième homélie dramatise la métaphore en lui substituant celle d'un sommet escarpé : « L'impression que l'on éprouve du haut d'un promontoire, lorsqu'on jette les yeux sur l'immensité de la mer, mon esprit la ressent quand, du haut des paroles escarpées du Seigneur, comme du sommet d'une falaise, il contemple l'abîme infini de ses contours »[27]. Lorsque la même image de l'abîme et du vertige vient dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste*, c'est, à propos de l'affirmation de *Qo* 3, 7b, « Un temps pour se taire et un temps pour parler », pour marquer combien Dieu est

---

25 *Sur les titres des Psaumes*, XXVII (SC 466 255).

26 Voir Jean Climaque, *L'échelle sainte*, trad. P. Deseille (coll. Spiritualité orientale 24), Bégrolles-en-Mauges 1987^{2} ; pour l'illustration du thème dans la période médiévale, voir Ch. Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen-Âge : une histoire de la quête du ciel*, Paris 1999.

27 On croise ici l'image du vertige (ἴλιγγος), du trouble qui saisit celui qui monte ; cette symbolique, dont J. Daniélou a souligné la récurrence dans l'œuvre de Grégoire, modifie celle de l'ascension spirituelle, dont la montée au Sinaï est le modèle. Souligner cette fragilité humaine différencie aussi Grégoire du « gnostique » de Clément d'Alexandrie qui progresse avec assurance vers la connaissance (voir Kovacs, « Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the Beatitudes »). Même image dans *Eccl.* VII 8 (SC 416 382-383).

inaccessible à la fois à la connaissance et au discours – une question récurrente dans la controverse avec Eunome, et dont je tâcherai de situer la place dans les *Homélies sur le Notre Père*, dans mon troisième point. Qu'en est-il de cette progression dans nos Homélies ?

Les étapes y sont moins nettement marquées – ce qui peut être l'indice que Grégoire ne se répète pas et n'utilise pas non plus de grille de lecture préétablie – et pourtant, on lit au début de l'Homélie V :

> Ἦλθε προϊὼν ὁ λόγος ἐπ' αὐτὸ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον· ὑπογράφει γὰρ διὰ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων οἷον εἶναι βούλεται τὸν τῷ θεῷ προσερχόμενον, οὐκέτι σχεδὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις δεικνύμενον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον, ὥστε δοκεῖν ἄλλον εἶναι ἐκεῖνον ἐν τῷ ταῦτα ποιεῖν ἃ τοῦ θεοῦ μόνου ἐστὶ ποιεῖν.
>
> Le discours a progressé jusqu'au point le plus élevé même de la vertu ; car il dépeint par les mots de la prière comment il veut que soit celui qui s'avance vers Dieu : qu'il paraisse n'être presque plus dans les limites de la nature humaine mais devienne semblable à Dieu lui-même par la vertu, au point de sembler être un autre Dieu, en accomplissant ce qu'il revient à Dieu seul d'accomplir.
>
> *Or. dom.* V (SC 478-479)

Le superlatif ἀκρότατον suffit à indiquer qu'on atteint le sommet mais nous verrons plus loin ce qu'il en est réellement de cette parfaite ressemblance à Dieu. Il reste à se demander comment Grégoire mentionne ou évoque les degrés qui précèdent. Au début de l'Homélie II, la distinction entre « vœu » et « prière » – εὐχή et προσευχή – est donnée comme un préalable nécessaire[28] : « il ne faut pas demander à Dieu avant de lui avoir présenté une offrande qui trouve grâce à ses yeux [...] Donc, puisque la supplique ne saurait se faire avec liberté, sauf si l'on s'avance ⟨vers Dieu⟩ précédé par un vœu et une offrande, le vœu précède nécessairement la prière » (*Or. dom.* II [SC 356-359]). Une préparation indispensable, donc ; la suite est présentée comme une montée continue, grâce à la récurrence de termes indiquant la hauteur, l'élévation, moins de la connaissance, peut-être, que du mode de vie, ainsi que nous le lisons, toujours dans l'Homélie II : la prière nous apprend

> ἐπίνοιαν τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀναβάσεως δι' ὑψηλῆς πολιτείας κατωρθωμένην.

28 Voir P. Van Deun, « Εὐχή distingué de προσευχή : un essai de précision terminologique

une conception de la montée vers Dieu rendue parfaite par un mode de vie élevé.

Or. dom. II (SC 354-355)

Dans ce qui précède immédiatement, Grégoire a posé la question du but de l'ascension et y répond par la différence entre Moïse (qui a seul accès, au sommet de la montagne, à une connaissance voilée) et le Christ qui offre à tous l'accès au ciel même[29]. Alors que la montagne apparaît comme un des symboles majeurs de la théologie spirituelle du Cappadocien (*Vie de Moïse*, *Homélies sur le Cantique*), la première proposition du *Notre Père* impose un dépassement, lié au salut offert par le Christ.

Au cours des cinq homélies l'image de l'élévation se répète, avec la récurrence des termes ὕψος et surtout ὑψηλός[30]. Pour dire la puissance de ce mouvement, Grégoire recourt à l'image, où souvenir platonicien et verset de psaume semblent se rejoindre, des ailes et du vol[31] et la longue période où se déploie cette envolée évoque par avance, précise Grégoire, l'accès au sommet, et elle s'achève sur le nom de « Père ». Avec l'importance ainsi donnée à cette « description » des espaces entre terre et ciel, on pourrait avoir une anticipation – *avec une audace* qui est plutôt témérité que παρρησία (Εἴποιμι δ' ἂν καὶ αὐτὸς τολμήσας τὴν ἴσην φωνήν, SC 358, 9-10) – du « point le plus élevé de la vertu », l'expression qualifiant le commentaire des deux dernières demandes du Notre Père, au début de l'Homélie V.

Il faut noter encore que Grégoire nous précise plus loin dans cette même Homélie II que « l'intervalle entre l'humain et le divin ne relève pas de l'espace, οὐ γὰρ τοπικὴ τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινόν ἐστιν ἡ διάστασις » (*Or. dom.* II [SC 376-377]) – l'élévation n'est donc pas le résultat de quelque « machinerie » ni « invention » (μηχανή et ἐπινοία)[32], mais elle est d'ordre éthique et tient au « seul

chez les Pères grecs et les écrivains byzantins », in : J. Den Boeft – M.L. Van Poll-Van de Lisdonk (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (SVChr 44), Leiden 1999, 202-222.

29 *Or. dom.* II (SC 350-351) : « Notre législateur, au contraire, notre Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il s'apprête à nous conduire à Dieu, [...] fait monter, non vers la montagne, mais vers le ciel même, puisqu'il l'a rendu accessible aux hommes par la vertu. »

30 L'adjectif sert à la fois à caractériser Dieu lui-même (ὁ ὑψηλός, SC 344, 3), le mode de vie qui convient à l'homme (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἀναβάσις δι' ὑψηλῆς πολιτείας, SC 354, 1-2) et les paroles de la prière (τὰ ὑψηλά τε καὶ θεοπρεπῆ νοήματα τὰ διὰ τῆς προσευχῆς ἡμῖν παρὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ὑποδεικνύμενα φωνῆς, SC 428, 6-8).

31 *Ps* 54, 7 : « Qui me donnera des ailes comme à une colombe ? », voir *Cant.* XV (GNO VI 449, 20-450, 1) et *Inscr.* II 14-15. Le verset est en quelque sorte amplifié avec plusieurs allusions au thème platonicien de la migration vers la patrie véritable, expression métaphorique du mouvement vers le « ciel ».

32 Le choix du terme μηχανή suggère peut-être une allusion au mythe d'Icare. Le même sub-

choix de l'homme» (προαίρεσις τοῦ ἀνθρώπου) – ce qui ne se fait pas sans l'aide du Christ qui seul rend possible cette ascension, c'est-à-dire ce choix du bien.

Pour conclure ce second point, il me semble que le schéma de la progression spirituelle continue, même si celle-ci est clairement mentionnée comme le soulignent M. Cassin et Ch. Boudignon[33], acquiert plus de complexité dans les *Homélies sur le Notre Père*, pour un motif qu'il faudra éclairer. En effet, si «le plus haut» paraît atteint au tout début de l'Homélie V, le commentaire donné des deux dernières demandes de la prière implique un mouvement de redescente, de retour à un niveau plus humain, plus humble.

3 Parler de Dieu – Nommer Dieu – Prier Dieu

Lorsque, à la première personne, Grégoire s'imagine atteindre Dieu même (*Or. dom.* II [SC 358-361]), c'est pour être capable de désigner avec «l'appellation la plus adéquate, τῇ οἰκειοτάτῃ προσηγορίᾳ» Dieu en disant «Père». Ainsi abordons-nous, dans ce troisième point, une question centrale pour le Cappadocien, ou plus largement, qui se trouve au cœur de la crise arienne qui traverse le IVe siècle : nommer Dieu[34]. Les *Homélies sur les Béatitudes* s'en font elles aussi l'écho[35]. Ainsi lit-on dans l'Homélie III[36] :

> Τίς γὰρ ἐν ἡμῖν λογισμὸς τοιοῦτος, ὡς ἀνιχνεῦσαι τοῦ ζητουμένου τὴν φύσιν; Τίς ἐξ ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων σημασία τοιαύτη, ὡς ἀξίαν ἡμῖν ἔννοιαν τοῦ ὑπερκειμένου φωτὸς ἐμποιῆσαι; Πῶς ὀνομάσω τὸ ἀθέατον; Πῶς παραστήσω τὸ ἄϋλον;

---

stantif est employé dans *Beat.* VI (GNO VII.1 139, 8-11) : Εἰ γάρ τις ἦν μηχανὴ τῆς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν πορείας διὰ τοῦ λόγου προδεικνυμένη· τὸ μαθεῖν ὅτι μακαριστόν ἐστι τὸ ἐν ἐκείνῳ γενέσθαι, χρήσιμον ἂν ἦν τοῖς ἀκούουσιν.

33 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 62-67.

34 Cela dit, bien sûr, sans oublier que la question est au cœur des Écritures, qu'il s'agisse de la révélation faite à Moïse au Sinaï (*Ex* 3, 14) ou de la manière dont Jésus ne manque pas de rabrouer ses disciples lorsqu'ils l'appellent «maître», «bon maître». Comme on sait, la question de la nomination de Dieu est au centre d'*Eun.* II – plusieurs contributions sur ce point dans L. Karfíková – S. Douglass – J. Zachhuber (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Olomouc, September 15-18, 2004*) (SVChr 82), Leiden, Boston 2007.

35 Cette continuité thématique ne suffit hélas pas à se prononcer sur la date de ces *Homélies*, que Daniélou et May situent vers 378-379, c'est-à-dire au moment de l'exil de Grégoire (pour les questions de datations, voir le dernier point de notre conclusion, 52-58).

36 *Beat.* III (GNO VII.2 104, 8 sq.).

> De quelle réflexion disposons-nous pour approcher de près la nature de ce que nous cherchons ? Quelle signification des noms et des mots est telle qu'elle nous fournisse une conception adéquate de la lumière qui est au-dessus de nous ? Comment nommerai-je ce qui ne peut pas être vu, comment exposerai-je ce qui n'a pas de matière ?

Mais cela peut avoir trois versants : parler de Dieu, le nommer et le prier. J'espère ne pas forcer le texte des *Homélies* et la structure du *Notre Père* telle que la comprend Grégoire en proposant de voir dans ces trois aspects une modalité plus théologique de ce que je viens de dire sur les étapes de l'élévation. Ce faisant, nous retrouverons le cœur de la controverse avec Eunome – on peut penser en effet que celle-ci reste à l'arrière-plan même si Eunome n'est pas mentionné.

La progression de nos *Homélies sur le Notre Père* pourrait se définir ainsi : dans l'Homélie I, il s'agit de dénoncer le « bla-bla », une façon vaine de parler de Dieu ; « nommer Dieu », ce sont les demandes faites à la troisième personne (*Or. dom.* II, III et la première partie de IV, jusqu'au début du commentaire de « Donne-nous le pain quotidien », *Or. dom.* IV [SC 452-453]) ; prier Dieu, enfin, c'est s'adresser à lui à la deuxième personne, c'est-à-dire les trois dernières demandes : la demande du pain, celle de la remise des dettes et la délivrance du mal (fin de l'Homélie IV et Homélie V).

Reprenons d'un peu plus près ces trois points :

3.1 *Parler de Dieu*

Dans l'Homélie I, Grégoire critique tous ceux qui négligent la prière ou prient mal. Parmi ceux qui négligent la prière, à la fois n'en prennent pas le temps et se jugent capables de s'en passer, il y a tous ceux qui vaquent à leurs affaires mais le prédicateur fait aussi une place spéciale à ceux dont le métier est la parole :

> Ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ τὸν λόγον δι' ἐπιμελείας ἑαυτῷ κατορθῶν οὐ λογίζεται τὸν δεδωκότα τὸν λόγον, ἀλλ' ὡς ἑαυτὸν εἰς τὴν φύσιν ταύτην παραγαγὼν πρὸς ἑαυτὸν βλέπει καὶ ταῖς τῶν μαθημάτων προσανέχει σπουδαῖς·
>
> De même aussi, celui qui mène à bien son discours avec soin ne pense pas à celui qui lui a donné la parole, mais, comme s'il s'était lui-même donné cette faculté naturelle, il compte sur lui-même et se repose sur le soin apporté aux connaissances.
>
> *Or. dom.* I (SC 298, 3-6)

Cela est dit de manière très générale mais les explications qu'il donne un peu plus loin dans la même homélie sur la βαττολογία[37] l'amènent à utiliser des termes beaucoup plus polémiques (λῆρος, φλυαρία : *Or. dom.* I [SC 320-321]), et à désigner sous le nom d'« éristiques » tous ces faiseurs de discours (SC 330-331). Les éditeurs du volume SC signalent la proximité du passage avec quelques lignes d'*Eun.* III (2, 91)[38], mais on peut ajouter que les termes mêmes, φλυαρία surtout, sont très souvent employés par Grégoire à propos de son adversaire[39], ce qui nous autorise peut-être à penser qu'Eunome est à l'arrière-pensée de Grégoire de Nysse. Dans l'Homélie III, ensuite, d'autres adversaires, les pneumatomaques, sont explicitement nommés (SC 415 : « ceux qui parlent avec insolence contre l'Esprit Saint » ; 427 : « la folie des pneumatomaques et des juifs »). La première constatation, dans l'Homélie I, sur celui qui parle sans « [penser] à celui qui lui a donné la parole » nous renvoie, à l'intérieur de nos homélies, au lien entre parole/discours et prière, mais aussi à la question philosophico-théologique qui occupe une si grande place dans le *Contre Eunome* : Dieu n'invente pas le langage, il le donne à inventer à l'homme, et en même temps, c'est bien Dieu qui parle le premier. Autrement dit, parler de Dieu, apprendre à parler de Dieu sans « blablater » exige d'avoir présent à l'esprit que, d'abord, « Dieu dit »[40].

3.2 *Nommer Dieu*

Fidèle à sa lecture des Écritures, Grégoire rappelle volontiers que Dieu a de multiples noms : pierre d'angle, porte, rocher, ou encore vigne, selon la liste donnée dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste*[41], par exemple. L'explication présentée dans la quatrième *Homélie sur les Béatitudes* (GNO VII.2 118, 9-17) porte sur des noms qu'on pourrait dire propres à Dieu : « Je suis le Seigneur », « Je suis Celui qui est », « Je suis miséricordieux », mais Grégoire prend soin d'ajouter : Οὐ γὰρ ἐνδέχεται, ἐὰν Κύριος λέγηται, μὴ καὶ τὰ ἄλλα εἶναι· ἀλλὰ πάντα δι᾽ ἑνὸς ὀνό-

37 Voir *infra* la communication de R. Hennings, 549-567.

38 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 320 n. 3.

39 Sur les trente occurrences de φλυαρία dans l'œuvre de Grégoire, 20 se trouvent dans *Eun.* et désignent soit Eunome lui-même ou ses partisans, soit tous ceux auxquels Grégoire l'associe (par ex. les juifs en *Eun.* II [GNO 241, 1]).

40 Grégoire de Nysse analyse le sens de cette expression biblique en *Eun.* II 219-232 ; c'est pour mieux souligner le paradoxe de l'expression car Dieu « dit » sans paroles puisque c'est à l'homme d'inventer les mots – « dans le cas de Dieu, le mot *dire* ne renvoie assurément pas à une voix ou à une parole, mais, en indiquant que la puissance de Dieu coïncide avec sa volonté, il nous rend plus sensible une notion d'ordre intelligible » (*Eun.* II 232, trad. R. Winling [SC 551]).

41 *Eccl.* II 1 (SC 416, 150).

ματος ὀνομάζεται (« l'Écriture ne reconnaît pas, en l'appelant Seigneur, qu'il n'y a pas d'autres noms ; mais par un seul nom tous les autres sont nommés »).

Dès la première parole du *Notre Père* s'impose le nom du Père – ce qui est, dit Grégoire, « appeler [Dieu] de la signification la plus adéquate, τῇ οἰκειοτάτῃ προσηγορίᾳ ἐπικαλέσασθαι » (*Or. dom.* II [SC 360]). Les quatre premières « demandes » ne sont-elles pas précisément des manières de nommer Dieu, ce qui pour Grégoire de Nysse relève moins de la prière que du « vœu » ? Un passage de la dixième *Homélie sur le Cantique*, en effet, le suggère clairement en rapprochant *Ct* 4, 16 (*Que mon Bien-Aimé descende dans mon jardin*) de deux paroles du *Notre Père* :

> Ἡ δὲ τοῦ Καταβήτω λέξις εὐκτικὴν ἔχει τὴν σημασίαν ὁμοιοτρόπως ἐκφωνηθεῖσα τῷ Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου καὶ Γενηθήτω τὸ θέλημά σου· ὡς γὰρ ἐκεῖ τὴν εὐκτικὴν ἔμφασιν ὁ τῶν ῥητῶν ἐκείνων σχηματισμὸς περιέχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ Καταβήτω εὐχὴ τῆς νύμφης ἐστὶν ἐπιδεικνυμένης τῷ θεῷ τῶν τῆς ἀρετῆς ἀκροδρύων τὴν εὐφορίαν.
>
> L'expression « Qu'il descende » a le sens d'un vœu ; elle est de même structure que ces phrases : « Que ton nom soit sanctifié » et « Que ta volonté soit faite ». De même en effet que dans ces deux phrases la forme des verbes implique le sens d'un vœu, de même ici l'expression « Qu'il descende » est le vœu de l'épouse exposant devant Dieu l'abondance des fruits de sa vertu[42].

Ces premières propositions de la prière ne sauraient être des demandes, puisqu'elles disent ce qui est déjà la réalité de Dieu, et cela conduit Grégoire à insister sur l'audace nécessaire pour les dire (*Or. dom.* II [SC 362-363]) – on rejoint ici le thème central de la παρρησία[43]. Une telle audace se présente vite comme une impossibilité et se révèle une confusion avec « l'autre » père, celui du mensonge (SC 366-367). Et sans doute le parallèle pourrait-il être fait ici avec la manière dont Grégoire souligne l'impossibilité de dire Dieu (*Eun.* II 130 ; *Eun.* II 219 *sq.*, etc.), ici dans une intention plus pastorale que polémique, cependant. La fin de l'Homélie III introduit, grâce au recours à la variante de *Lc* 11, 2, l'affirmation trinitaire de l'égalité et de l'identité de nature du Père, du Fils et de l'Esprit : nommer Dieu selon ces trois noms est au cœur de la confession de foi de Nicée, la prière adressée au Père apparaît donc elle-même comme une

42 *Cant.* X (GNO VI 304, 10-16 ; trad. A. Rousseau, Bruxelles 2008, 224-225).

43 Voir la dernière partie, 49-51.

confession de foi. Grégoire rejoint ici la conviction d'Athanase pour qui nommer l'un, c'est inséparablement nommer les trois[44].

Si nommer Dieu relève du vœu, εὐχή, à quelles conditions est-il possible d'envisager, non seulement de nommer Dieu, mais de le prier (προσεύχεσθαι) ?

3.3 *Prier Dieu*

Dans l'hymne à la prière de l'Homélie I, celle-ci est définie comme « conversation avec Dieu » (ὁμιλία τοῦ θεοῦ), une expression sans doute empruntée au *Stromate* VII de Clément d'Alexandrie[45], porteuse également d'un parallèle platonicien (*Banquet*, 203a). Les dernières demandes du Notre Père sont à la deuxième personne, véritables demandes et non plus simplement « vœux ». Par un bref détour, je voudrais ici mentionner un article du théologien Olivier Riaudel, paru en 2017 sous le titre « *Le numéro que vous avez demandé n'est pas attribué*. Une adresse sans attribution : pour une critériologie de l'adresse »[46]. Que se passe-t-il, demande l'auteur, quand on ne sépare pas « parler de Dieu » et « parler à Dieu »[47] ? Cela revient selon lui à reconnaître que s'adresser à Dieu doit être défini comme une réponse à un appel et qu'en même temps, cela suppose un bouleversement, une altération de celui ou celle qui s'adresse, qui se trouve affecté. Avec ces deux critères, nous ne sommes pas si loin des explications de Grégoire de Nysse sur ce qu'est une prière authentique. Les trois demandes – le pain, la remise des dettes et l'éloignement de la tentation – amènent d'abord une réflexion sur les objets mêmes de la demande, et pour commencer le pain, ce qui est suffisant et nécessaire pour la vie, une demande qui a pour préalable la reconnaissance de ce que sont l'homme et ses besoins de subsistance[48]. En commentant ainsi la demande du pain, Grégoire ne se situe-

44 Athanase d'Alexandrie, *Discours contre les Ariens*, II 41.

45 Voir *infra* H. Grelier sur l'Homélie I, 261-265, et Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 92.

46 O. Riaudel, « *Le numéro que vous avez demandé n'est pas attribué*. Une adresse sans attribution : pour une critériologie de l'adresse », *RSR* 105 (2017) 261-274. Le dossier des *RSR* 105 dont fait partie cet article s'intitule : « S'adresser à Dieu – pour un discernement du divin. Que faisons-nous quand nous nous adressons à celui que nous appelons 'Dieu' ? » (colloque de novembre 2016 à l'Institut Catholique de Paris).

47 Riaudel, « *Le numéro que vous avez demandé* », 273.

48 Voir *Beat.* IV (GNO VII.2 116, 19-20) : εἰπὼν ἐκεῖνον εἰδέναι τρόφιμον ἄρτον ὃς τῷ ῥήματι τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν φύσιν ᾠκείωται. Dans les *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire s'attache avec insistance à une compréhension matérielle du « pain », montrant par là qu'il s'agit d'un des besoins élémentaires de l'homme, à la fois nécessaire et suffisant, à l'inverse des goûts de luxe qu'il dénonce (l'Hom. IV rejoint sur ce point les diatribes de Grégoire dans ses homélies sur l'amour des pauvres et contre les usuriers).

t-il pas bien en deçà de la prière comme « conversation avec Dieu », une façon de dissiper toute illusion d'égalité entre l'homme « qui est sur la terre » et Dieu « qui est au ciel » (*Qo* 5, 1) ?

Arrêtons-nous à quelques lignes de l'Homélie IV :

> Αὐτὸς κύριος εἶ τῆς εὐχῆς. Εἰ μὴ ἐξ ἀλλοτρίων ἡ εὐπορία, εἰ μὴ ἐκ δακρύων ἡ πρόσοδος, εἰ οὐδεὶς ἐπὶ τῷ σῷ κόρῳ ἐπείνασεν, εἰ οὐδεὶς ἐπὶ τῇ πλησμονῇ σου ἐστέναξεν, θεοῦ ἄρτος ἐστὶν ὁ τοιοῦτος, δικαιοσύνης ὁ καρπός, εἰρήνης ὁ στάχυς, ἄμικτος καὶ ἀμόλυντος τῶν τοῦ ζιζανίου σπερμάτων.
>
> Tu es en personne le maître de ta prière : si ton abondance ne vient pas de ce qui appartient à autrui, ni ton revenu, de ses larmes, si personne n'a eu faim pour te rassasier, si personne n'a gémi pour te combler, un tel pain est le pain de Dieu, ce fruit est un fruit de justice.
>
> *Or. dom.* IV (SC 466-469)

La construction de la phrase le souligne, la prière à Dieu ne va pas sans un examen de conscience – un aspect que Grégoire développe immédiatement après – qui suppose aussi une conversion. Dans l'Homélie V, les deux dernières demandes sont le lieu, je crois, où sont précisés les liens entre prière, παρρησία et condition pécheresse, ou adamique, de l'homme (cf. *Or. dom.* V [SC 496, 13] : ὡς γὰρ ζῶντος ἐν ἡμῖν τοῦ Ἀδάμ).

4 Les limites de la παρρησία[49] – le Notre Père, prière des hommes pécheurs et en voie de conversion

À propos de la progression à l'œuvre dans les cinq homélies, j'ai rappelé l'expression qui ouvre l'Homélie V : « le discours a progressé jusqu'au point le plus élevé de la vertu ». Il s'ensuit une interprétation « audacieuse »[50] (τολμηρόν et τολμηρότερον sont employés successivement dans la même phrase : *Or. dom.* V [SC 486, 5-6]), qui considère comme acquise la παρρησία, c'est-à-dire rien moins que l'égalité entre Dieu et l'homme[51] :

49 Voir, *infra*, W. Smith, 593-608 ; Ch. Curzel, 497-509 ; É. Ayroulet, « La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197-214.

50 *Beat.* IV (GNO VII.2 122, 1) : Εἰ δὲ χρή τινος καὶ τολμηροῦ καθάψασθαι λόγου.

51 Voir *Beat.* V (GNO VII.2 124, 16-19), l'affirmation du projet divin de divinisation de

> Ὁρᾷς εἰς ὅσον μέγεθος ὑψοῖ τοὺς ἀκούοντας διὰ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων ὁ κύριος, μεθιστῶν τρόπον τινὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὸ θειότερον καὶ θεοὺς γενέσθαι τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας νομοθετῶν;
>
> Vois-tu à quelle hauteur le Seigneur élève, grâce aux mots de la prière, ceux qui l'écoutent, en transformant d'une certaine façon la nature humaine en quelque chose de plus divin et en établissant comme loi que ceux qui s'avancent vers Dieu deviennent Dieux ?
>
> *Or. dom.* V (SC 482-485)

Il y a de l'audace, déjà, à dire θεοὺς γενέσθαι et dans cette logique, la demande *Remets-nous nos dettes comme nous aussi les remettons à nos débiteurs* peut être « audacieusement » comprise, suggère Grégoire, comme l'invitation que fait à Dieu celui qui est divinisé à l'imiter dans cet acte ; c'est ce que développe le discours fictif prêté à l'homme (*Or. dom.* V [SC 486-489]). Tel serait « le plus haut point de la vertu », mais il est clair que la suite de l'homélie et surtout l'explication de la dernière demande marquent un retrait par rapport à cette hypothèse :

> le discours nous apprend, par l'enseignement de la prière, à ne jamais parler avec trop de liberté dans notre supplique à Dieu, comme si notre conscience était pure, même si on s'est tenu le plus loin possible des fautes humaines.
>
> *Or. dom.* V (SC 492-495)

Les pages suivantes invitent en effet l'auditoire à un examen de conscience et le prédicateur à une nouvelle interprétation (*Or. dom.* V [SC 490-491] : « Mais considérons avec plus d'industrie la formulation de la prière qui nous est présentée »). Avec la réflexion sur « les dettes » (tout est dette) est à nouveau introduite la question du péché des hommes – la conduite désordonnée et le « retour à soi », première étape de la conversion, qui est illustrée par la parabole du fils prodigue (*Lc* 15) ; celle-ci est d'ailleurs évoquée à deux endroits stratégiques : dans l'Homélie II (SC 372), l'allusion est insérée pour souligner à la fois le nécessaire retour à soi et l'aveu du péché qui rendent possible l'accès au Père ; dans l'Homélie V (SC 492, 7-11) deux paraboles de *Lc* 15 sont convoquées, la drachme

---

l'homme : Δοκεῖ οὖν μοι θεοποιεῖν τρόπον τινὰ διὰ τῆς εἰς τὸ ἀκόλουθον προκειμένης τοῦ μακαρισμοῦ ὑφηγήσεως, τὸν ἀκούοντά τε καὶ συνιέντα τοῦ λόγου. Μακάριοι γάρ, φησίν, οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

perdue et le fils prodigue. Donner une place aussi significative à *Lc* 15 revient à reconnaître que la παρρησία, qui suppose égalité entre les interlocuteurs – et dont le modèle est la relation entre le Père et le Fils (ou le père et le fils de la parabole) – ne peut pas être parfaite, qu'il y a une dissymétrie. Et c'est cette dissymétrie qu'illustrent les deux dernières demandes, expliquées par Grégoire dans *Or. Dom.* v. Autrement dit, le cadre de la prière enseignée par le Christ conduit à une approche plus réaliste du progrès spirituel continu si cher à Grégoire de Nysse. Plus réaliste parce qu'elle marque la place respective de l'homme et de Dieu (cf. la référence à *Qo* 5, 1[52]: « Dieu est au ciel »). Cela ne concerne pas tel ou tel individu, mais l'humanité, comme le signale l'introduction de notre lien à Adam (*Or. dom.* v [SC 496-497]). Alors qu'il ne s'était pas arrêté à l'explication du pluriel « notre » dans l'Homélie II, Grégoire insiste sur la faute de l'origine qui est faute de tous (SC 500, 19, citation d'*1 Co* 15, 22) et fait de la prière, surtout de ses deux dernières demandes, une démarche de salut[53]. En lisant alors à rebours, en quelque sorte, l'ensemble des homélies, on voit comment prennent sens les développements sur les passions et les péchés. Concernant la structure du Notre Père et des homélies, c'est dire que, à l'opposé des « blablateurs » qu'il critique dans l'Homélie I, Grégoire mesure la juste « économie » du Notre Père, image dynamique du chemin des hommes, de la création au salut. Plus précisément, des Homélies II à V, des « vœux » des trois premières demandes à la « prière » des Homélies IV et V, le point crucial n'est-il pas l'explication de la demande du pain dans la deuxième moitié de l'Homélie IV? On comprend alors pourquoi Grégoire insiste sur le sens « matériel » de ce pain, le « pain de Dieu » qui assure la subsistance suffisante pour chaque jour – à l'inverse de toutes les richesses matérielles qui occupent tant les hommes (cf. en parallèle le début de l'Homélie I sur les activités de chacun et le passage de l'Homélie IV sur les excès commis, *Or. dom.* IV [SC 456-459]). La première explication donnée pour le pain (avant la portée eschatologique) met l'homme à sa place – « sur la terre ».

52 Cité en *Or. dom.* II (SC 378, 7).

53 Sur Adam et l'humanité commune, voir M. La Matina, « Oneness of Mankind and the Plural of Man in Gregory of Nyssa's *Against Eunomius* book III. Some problems of philosophy of Language », in: J. Leemans – M. Cassin (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III: an English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden, Boston 2014, 552-578.

5 Conclusions

Avec le recul, l'intérêt porté par chacun de ces colloques sur Grégoire de Nysse à une de ses œuvres ouvre sans doute une enquête sur la manière dont se définit dans la vie de l'Église, dans la deuxième moitié du IV[e] siècle, le discours du théologien, son rôle. Grégoire, comme on sait, a eu un rôle éminent au concile de Constantinople en 381 et il a participé à plusieurs synodes locaux, jusqu'à celui de 394 à Constantinople. Dans nos homélies, les critiques faites dans l'Homélie I sur « ceux qui ne prient pas mais causent », comme on dirait en français familier, puis celles qui sont adressées aux pneumatomaques dans l'Homélie III ne conduisent-elles pas à s'interroger sur le lien entre la prière (prière à Dieu) et la théologie comme discours sur Dieu[54] ?

En lien avec cette première question, si la prière est adressée d'abord à « notre Père », Grégoire ne manque pas de rappeler qu'elle est l'enseignement du Verbe ; plus encore, le recours au texte de *Luc* qui ouvre la question, encore polémique, de l'Esprit Saint, donne une perspective trinitaire à l'interprétation du Notre Père. Il y aurait ainsi un double niveau de lecture, et d'abord d'écoute des homélies – et c'est alors moins un texte de l'Écriture qui est interprété que la prière centrale de la vie chrétienne. À un premier niveau, les homélies pourraient se définir selon une structure mystagogique[55], comme une catéchèse mystagogique : quitter le paganisme, reconnaître l'existence de Dieu, le prier avec des demandes vitales pour celui qui devient chrétien. Mais à un second niveau résonne l'enseignement du théologien sur l'articulation entre ce que nos amis orthodoxes désignent comme théologie et économie ; en ce sens, les *Homélies sur le Notre Père* apparaissent comme une « synthèse » de la pensée du Cappadocien : d'abord célébrer Dieu en le nommant (comme font les premières propositions de la prière), et les affirmations trinitaires qui concluent l'Homélie III précisent dogmatiquement cette nomination de Dieu ; puis présenter ses demandes à Dieu, ce qui revient à lui demander le salut et définit la vie chrétienne comme un chemin dont le Christ est seul guide (cf. *Or. dom.* II).

Ma dernière remarque porte sur la date des homélies[56], difficile à fixer comme pour d'autres œuvres de Grégoire. Pour la plupart de celles-ci, les

54 Voir en parallèle Grégoire de Nazianze, *Or.* 28 (SC 250).

55 Le mot μυσταγωγία revient d'ailleurs deux fois dans l'*Hom.* II (SC 348, 1-2 et 354, 4).

56 La révision de la version orale de ces remarques a bénéficié des apports de plusieurs contributions, comme le souligneront quelques renvois internes. Voir, en particulier M. Cassin, 63-66 ; L. Karfíková, 316-319.

divergences entre chercheurs sont nombreuses[57]. Dans leur introduction aux *Homélies sur le Notre Père*, Matthieu Cassin et Christian Boudignon, après avoir rappelé les différentes dates proposées, s'arrêtent à plusieurs rapprochements, liés à des similitudes assez précises (même lexique, voire même syntaxe) pour suggérer une proximité chronologique entre nos homélies et d'autres écrits: l'analyse de passages de l'Hom II (SC 366, 8-368, 8) et de l'Hom. III (SC 418, 12-420, 16) donnent des indices d'une dépendance, donc d'une postériorité, par rapport au *Contre Eunome* III (1, 114-118 et 94-98); plus précis encore paraissent les liens entre les *Homélies sur le Notre Père* et la *Vie de Moïse*[58]. Rien ne permet de préciser la date de la mort de Grégoire et nous savons seulement qu'il figure parmi les signataires d'un synode à Constantinople en 394. D'autre part, contrairement à la position de Daniélou, Dünzl[59] a montré que «l'arrière-plan de la *Vie de Moïse* est nécessaire à la compréhension des *Homélies sur le Cantique*», pour lesquelles les deux éditeurs des *Homélies sur le Notre Père* signalent un rapprochement lexical[60].

Méthodologiquement, on voit ainsi se définir trois types de critères: rapprochements thématiques, identités lexicales ou même syntaxiques, et critère qu'on pourrait définir de chronologie relative (lien de dépendance entre les œuvres). Ainsi, en associant critère thématique et données de chronologie relative, A.A. Mosshammer[61] a relevé les indices grâce auxquels on ne pouvait pas situer tout à fait dans la même période les *Homélies sur les Béatitudes* et celles sur le *Notre Père*, malgré des proximités thématiques. Le premier critère apparaît de fait comme le plus fragile, contribuant plutôt à marquer une cohérence globale de la pensée nysséenne[62], l'attention aux variations thématiques conduisant à l'inverse à définir des ruptures dans l'argumentation,

57 Voir la notice de P. Maraval, «Chronology of Works», in: G. Maspero – L.F. Mateo-Seco (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153-169.

58 Voir l'édition de Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 10-29 [ici 16-20] au sujet du *Contre Eunome* III; 25-26 et «Appendice», 527-553 au sujet de la *Vie de Moïse*.

59 F. Dünzl, «Gregor von Nyssa's *Homilien zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis*», *VChr* 44 (1990) 371-381 [phrase citée: 377].

60 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 27 sur l'emploi du verbe rare μυρεψέω; et une même attention au lexique autorise peut-être un rapprochement avec le *Discours funèbre sur l'impératrice Flacilla*, daté de 386.

61 A.A. Mosshammer, «Gregory's Intellectual Development: A Comparison of the *Homilies on the Beatitudes* with the *Homilies on the Song of Songs*», in: H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 359-387.

62 Cohérence qui s'ancre, par exemple, dans la récurrence de références scripturaires: voir

dans les concepts utilisés, ainsi par exemple de la place faite, au cœur de l'argumentation contre Eunome, à la distinction entre créé et incréé qui vient modifier et compléter la conception des différents degrés d'être héritée de la philosophie platonicienne[63].

Mais le repérage d'éléments plus formels donne du poids à des réflexions thématiquement proches – c'est le second critère. Ainsi, on peut noter la présence, dans trois œuvres de la dernière période de la vie de Grégoire, de références à *Exode* 19 – principalement *Ex* 19, 18-20 (dont le rappel introduit le vocabulaire de la théophanie mais aussi celui du sanctuaire inaccessible, ἄδυτον[64]) : l'*Homélie II sur le Notre Père*, la *Vie de Moïse* et les *Homélies* I et XII sur le *Cantique des Cantiques*[65]. Pour la chronologie, il y a désormais accord, grâce à l'étude de Dünzl, sur le fait que la *Vie de Moïse* est antérieure aux *Homélies sur le Cantique*, celles-ci datant probablement du début de la décennie 390.

Un deuxième rapprochement, à la fois thématique et syntaxique, est celui fait par Grégoire lui-même entre les premières propositions du *Notre Père* et l'invitation de *Ct* 4, 16 : *Que mon bien-aimé descende dans son jardin* dans

---

M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008.

63 Voir sur cette question X. Batllo, *Le subordinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν / ἄκτιστον dans le* Contre Eunome *I de Grégoire de Nysse* (JACE, Kleine Reihe 10), Münster 2013 ; Idem, « Une évolution de Grégoire ? La distinction κτιστόν / ἄκτιστον du *CE* I au *CE* III », in : J. Leemans – M. Cassin (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III : an English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden, Boston 2014, 489-499 ; A.A. Mosshammer, « The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* I 270-295 (GNO I, 105-113) », in : M. Brugarolas (éd.), *Gregory of Nyssa*, Contra Eunomium *I : An English Translation with Supporting Studies* (SVChr 148), Leiden, Boston 2018, 384-411 [= A.A. Mosshammer, « The created and the Uncreated in Gregory of Nyssa : *Contra Eunomium* I, 105-113 », in : L.F. Mateo Seco et J.L. Bastero (éd), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa : VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 353-379]. Dans *Or. dom.* III (SC 414-416), la variante de *Lc* 11, 2 permet à Grégoire de récuser toute définition de l'Esprit comme « sujet » ou « esclave », c'est-à-dire comme créature (ἴδιον γὰρ τῆς κτίσεως τὸ δουλεύειν), et de l'associer au « règne », c'est-à-dire à la divinité du Père et du Fils.

64 Voir A. Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014. Conway-Jones (190) met bien en évidence que la question pour Grégoire de Nysse est : le sanctuaire (celui intérieur à l'homme, l'homme comme temple) ne devient-il pas accessible que par le Christ ? Voir dans ce sens *Cant.* XII (GNO VI 353-356) développant l'interprétation symbolique d'*Ex* 33. Sur la datation respective de la *Vie de Moïse* et des *Homélies sur le Notre Père* par Conway-Jones, voir les arguments de Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 551.

65 Voir *Cant.* I (GNO VI 25-26) ; XII (GNO VI 355), dans un passage où s'entremêlent, en guise de commentaire de *Ct* 5, 5-6, un ensemble de références à l'*Exode*.

l'Homélie X[66]. Grégoire semble s'inspirer de la structure du *Notre Père* pour commenter le *Cantique*: n'est-ce pas le signe que les *Homélies sur le Notre Père* sont antérieures aux *Homélies sur le Cantique* et que Grégoire a encore en mémoire son commentaire de la première partie du *Notre Père* lorsqu'il aborde le *Cantique*? Moins probante est sans doute l'allusion (ou presque citation) à *Mt* 6, 10 donnée comme explication de *Ct* 2, 7 dans *Cant.* IV[67]; elle prend cependant un certain relief dans la mesure où Grégoire cite bien peu souvent des paroles de la prière dominicale[68].

Un autre point est à prendre en considération: l'insertion de la polémique contre les pneumatomaques dans *Or. dom.* III[69]. Les débats théologiques sur la divinité de l'Esprit et l'affirmation de la communauté de nature du Père, du Fils et de l'Esprit[70] tiennent la place que l'on sait dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, autour du concile de 381. Mais la possibilité d'un rapprochement plus formel est donnée par le traité *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit Saint et sur Abraham*[71], dont la date est sûre: 383, année où l'empereur Théodose convoque au mois de juin à Constantinople «un concile de tous les partis»[72]. Si l'on retrouve dans les pages de ce traité les *topoi* de la folie et du blasphème des hérétiques, l'attitude des pneumatomaques est aussi définie par une expression qui n'a d'équivalent que dans *Or. dom.* III: «ceux qui parlent avec insolence contre

66 Voir le passage, cité *supra*, 47.

67 *Cant.* IV (GNO VI 135): οὕτω γὰρ ἐγειρομένης τῆς ἀγάπης καὶ ἐξεγειρομένης· ὅπερ ἐστὶν ὑψουμένης τε καὶ ἀεὶ διὰ προσθήκης πρὸς τὸ μεῖζον ἐπαυξομένης· τὸ ἀγαθὸν εἶπε ***θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*** τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης.

68 Voir sur ce point les données de Biblindex (http://www.biblindex.mom.fr/).

69 Voir *infra* l'analyse de l'Homélie III par G. Maspero (326-354).

70 L'homélie III, avant l'habituelle doxologie finale, atteste l'œuvre commune des trois: «Si Dieu ôte le péché, si le Fils enlève le péché du monde, si l'Esprit Saint purifie des souillures du péché ceux en qui il vient, que diront ceux qui combattent contre leur propre vie?» (SC 428, 1-4).

71 *Deit. Fil.* (GNO X.2 115-144); trad. fr. M. Cassin, *Conférence* 29 (2009) 581-611; voir aussi M. Cassin, «*De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham*», in: V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Tübingen, 17-20 September 2008*) (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 277-311.

72 Voir Socrate, *Histoire ecclésiastique*, V 10, 2 (SC 505): «[L'empereur] ne permettait pas, autant qu'il était en son pouvoir, qu'on remplisse la ville de troubles, mais peu de temps après, il fait en sorte que soit convoqué à nouveau un concile de tous les partis (σύνοδον πασῶν τῶν αἱρέσεων)». Sur ce concile, L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, 259-260, note comment les trois groupes condamnés en 383 continuent à faire parler d'eux dans les décennies suivantes, comme le montrent les condamnations réitérées de ces mêmes groupes (voir *Code Théodosien*, XVI, 5).

l'Esprit, οἱ θρασυστομοῦντες κατὰ τοῦ Πνεύματος» (*Or. dom.* III [SC 415] et *Deit. Fil.* [GNO X.2 142, 2][73]). La controverse avec Eunome n'est plus au premier rang et le débat théologique se centre désormais sur la divinité de l'Esprit. Outre cette concordance lexicale, un tableau des troubles suscités dans la population de Constantinople par ces questions théologiques[74], s'il permet de justifier la décision de l'Empereur, montre également que c'est la foi de tout un chacun qui est ainsi troublée – l'agitation et les multiples activités évoquées ne sont pas sans rappeler la diatribe des activités humaines au début de l'Homélie I[75]. De même, la visée pastorale des *Homélies sur le Notre Père*, loin d'empêcher Grégoire d'entrer dans l'examen de la doctrine, implique que les expressions de la théologie trinitaire sont le bien de tous les croyants – et pas seulement objet de polémique avec des groupes hérétiques. C'est là toute l'habileté de l'utilisation par Grégoire de la variante de *Lc* 11, 2 : elle offre au prédicateur l'occasion d'un rappel doctrinal sur un point récemment fixé. Comme le note M. Alexandre au terme de sa riche étude sur l'emploi de cette variante, «on ne peut dire, malgré le caractère particulier de ce développement sur l'unité et la distinction des hypostases, qu'il y ait rupture dans la progression de l'homélie»[76]. Ce parallèle entre *Or. Dom.* III et le traité *De deitate Filii et Spiritus Sancti* invite à prendre aussi en compte l'année 383 comme *terminus post quem* pour les *Homélies sur le Notre Père*. Malgré le concile de cette année-là, qui a réaffirmé la foi de Nicée, les pneumatomaques continuent leur discours blasphématoire. En ce sens, l'interprétation que le Nysséen donne du Notre Père dans ses homélies est encore une manière de réaffirmer la confession de foi dans le cadre d'une large assemblée, et tout particulièrement la divinité de l'Esprit Saint par le recours à la variante de *Lc* 11, 2.

Peut-on avancer sur la question du rapport chronologique entre le *Vie de Moïse* et les *Homélies sur le Notre Père* ? Matthieu Cassin consacre l'annexe qui clôt son édition des *Homélies* à la comparaison des références à *Exode* 19 dans celles-ci, dans la *Vie de Moïse* et dans les *Homélies sur le Cantique*[77]. La comparaison avec ces dernières lui permet de confirmer la position de

73 Pour *Or. dom.* III, SC 415 n. 1.

74 *Deit. Fil.* (GNO X. 2 120, 17-121, 14) ; dans son commentaire, Cassin, «*De deitate Filii et Spiritus sancti*», rappelle le succès acquis par cette description littérairement très travaillée.

75 Voir *infra* les analyses d'H. Grelier, 249-254. Ce qui importe ici est que les deux œuvres mettent en scène – et dans le cas des *Homélies sur le Notre Père*, ont pour auditoire – l'humanité ordinaire, et non les théologiens spécialistes.

76 Alexandre, «La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale*», 181.

77 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, «Les deux passages consacrés à Moïse et leur source (Hom. II et III)», 527-553.

Dünzl[78], l'antériorité de la *Vie de Moïse*. Il parvient à une conclusion parallèle à celle de Dünzl pour le rapport entre *Homélies sur le Notre Père* et *Vie de Moïse* en analysant la présence de deux passages d'*Ex* 19, la théophanie sur la montagne et la description des vêtements du grand-prêtre, dans les deux textes : « [Grégoire] a utilisé certains éléments élaborés dans la *Vie* pour bâtir les exordes des deuxième et troisième Homélies sur le Notre Père »[79]. Pourtant, l'argument selon lequel le rapprochement typologique établi entre Moïse et le Christ dans *Or. dom.* II (SC 348-354) mais absent de la *Vie de Moïse* constitue un développement par rapport à la *Vie* paraît fragile. L'interprétation de Moïse comme « type » du Christ est bien attestée – voir déjà en *Jn* 6, 32-33 –, et s'il est vrai que le nom Christ n'apparaît pas dans la *Vie de Moïse*, il est désigné comme « le vrai Législateur, dont Moïse est le type » (*Moys.* II 216, 5). C'est peut-être la différence de *skopos* des deux écrits qui plaide en faveur d'une antériorité des *Homélies sur le Notre Père* : la polémique sur la divinité de l'Esprit y a sa place (*Hom.* III), et nous avons essayé de montrer dans ces pages que le commentaire de la prière était pour Grégoire l'occasion d'une catéchèse, d'un enseignement de la foi trinitaire, à l'adresse de l'assemblée faite des gens ordinaires évoqués dans l'Homélie I (SC 296-298). Dans la *Vie de Moïse* et les *Homélies sur le Cantique*, il n'y a plus de place pour la polémique et le *skopos* en est bien la vie spirituelle et ses étapes. La lecture de l'ensemble de l'histoire de Moïse dans les deux parties de la *Vie de Moïse* conduit Grégoire à utiliser très largement l'Exode dans les *Homélies sur le Cantique* et à réinterpréter la figure de Moïse : il y est moins le Législateur, type du Christ, que l'Épouse elle-même, comme on le lit dans l'Homélie I :

> C'est ainsi que Moïse, l'Épouse, aimait l'Époux à la manière de la jeune fille du *Cantique*, disant : *Qu'il me baise des baisers de sa bouche*. Dans l'entretien bouche à bouche que Dieu lui accordait, comme l'Écriture en témoigne, il accédait à un désir encore plus grand de pareils baisers, réclamant, après tant de manifestations divines, de voir l'objet de son ardeur comme s'il ne l'avait encore jamais contemplé.
>
> GNO VI 31, 8-32, 1

Puis, lorsque Grégoire commente dans l'Homélie XII le verset *J'ai ouvert à mon Bien-Aimé* (*Ct* 5, 6), la comparaison entre Moïse et l'Épouse est longuement développée dans une relecture, nombre d'épisodes du récit de l'Exode

78 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 544. Voir plus haut, 53 et 52 n. 56.

79 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 552.

sont rappelés (GNO VI 353, 11-357, 2) pour attester de la montée jamais achevée vers Dieu. Des *Homélies sur le Notre Père* aux *Homélies sur le Cantique*, Grégoire passe donc d'une typologie connue (Moïse *vs* Christ) à une réinterprétation mystique du personnage de Moïse, modèle de perfection plus que législateur, réinterprétation élaborée au cours de sa lecture continue de l'Exode dans la *Vie de Moïse*.

L'ensemble de ces éléments pourraient plaider pour la séquence : *Homélies sur le Notre Père* : après 383, soit deux ans au moins après le concile de 381 ; *Vie de Moïse* après 383 mais avant *Homélies sur le Cantique* un peu après (390/394) – il serait hasardeux d'essayer de préciser davantage.

Bibliographie

Alexandre, M., « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale de Grégoire de Nysse* et la controverse avec les Pneumatomaques », in : M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163-189.

Auwers, J.-M., « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », in : *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg 1993, 37-54.

Ayres, L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

Ayroulet, É., « La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197-214.

Batllo, X., *Le subordinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν / ἄκτιστον dans le* Contre Eunome *I de Grégoire de Nysse* (JACE, Kleine Reihe 10), Münster 2013.

Batllo, X., « Une évolution de Grégoire ? La distinction κτιστόν / ἄκτιστον du *CE* I au *CE* III », in : J. Leemans – M. Cassin (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III : an English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden, Boston 2014, 489-499.

Canévet, M., « Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse », in : M. Harl (éd), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne* (*22-26 septembre 1969*), Leiden 1971, 144-168.

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Canévet, M., « Soumission du Christ et soumission au Christ. Le traité de Grégoire

de Nysse sur 1 Co 15, 27-28 », in : M.-A. Vannier – O. Wermelinger – G. Wurst (éd.), *Anthropos laïkos : Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement* (Paradosis 44), Fribourg 2000, 47-55.

Cassin, M. – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008.

Cassin, M., « *De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham* », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa : The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Tübingen, 17-20 September 2008*) (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 277-311.

Cassin, M., *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse* : *polémique littéraire et exégèse dans le* Contre Eunome (ÉA-SA 193), Paris 2011.

Conway-Jones, A., *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014.

Drobner, H.R., « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium* », in : M. Brugarolas (éd.), *Gregory of Nyssa*, Contra Eunomium *I : An English Translation with Supporting Studies* (SVChr 148), Leiden, Boston 2018, 319-340 [= H.R. Drobner, « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium* », in : L.F. Mateo Seco – J.L. Bastero (éd.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa : VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, p. 285-301].

Dünzl, F., « Gregor von Nyssa's *Homilien zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis* », *VChr* 44 (1990) 371-381.

Harl, M., *Voix de louange : les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne* (Anagôgê), Paris 2014.

Heck, Ch., *L'échelle céleste dans l'art du Moyen-Âge : une histoire de la quête du ciel*, Paris 1999.

Kovacs, J.L., « Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa on the Beatitudes », in : H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 311-329.

La Matina, M., « Oneness of Mankind and the Plural of Man in Gregory of Nyssa's *Against Eunomius* book III. Some problems of philosophy of Language », in : J. Leemans – M. Cassin (éd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III : an English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden, Boston 2014, 552-578.

Le Boulluec, A., « Enjeux trinitaires chez les Pères cappadociens : l'exégèse de Rm 9, 5b », in : *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté. Israël et les nations. Le Mystère du Christ*, Paris 2007, 67-81.

Maraval, P., « Chronology of Works », in : G. Maspero – L.F. Mateo-Seco (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153-169.

Mosshammer, A.A., « The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* I 270-295 (GNO I, 105-113) », in : M. Brugarolas (éd.), *Gregory of Nyssa*, Contra Eunomium *I: An English Translation with Supporting Studies* (SVChr 148), Leiden, Boston 2018, 384-411 [= A.A. Mosshammer, « The created and the Uncreated in Gregory of Nyssa : *Contra Eunomium* I, 105-113 », in : L.F. Mateo Seco et J.L. Bastero (éd.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa : VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 353-379].

Mosshammer, A.A., « Gregory's Intellectual Development : A Comparison of the *Homilies on the Beatitudes* with the *Homilies on the Song of Songs* », in : H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 359-387.

Riaudel, O., « *Le numéro que vous avez demandé n'est pas attribué*. Une adresse sans attribution : pour une critériologie de l'adresse », *RSR* 105 (2017) 261-274.

Van Deun, P., « Εὐχή distingué de προσευχή : un essai de précision terminologique chez les Pères grecs et les écrivains byzantins », in : J. Den Boeft – M.L. Van Poll-Van de Lisdonk (éd.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (SVChr 44), Leiden 1999, 202-222.

Vigne, D. (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009.

De la composition des *Homélies sur le Notre Père* à leurs lectures byzantines

Matthieu Cassin

1 Contexte de production des *Homélies*

Que sont les *Homélies*, ou plutôt les *Discours*, λόγοι, *sur le Notre Père*[1] ? Contrairement aux *Homélies sur le Cantique*, qui nous ont été transmises avec une lettre d'envoi formant prologue adressée à Olympias (*Cant.* Prol. [GNO VI 3, 1-13, 21]) – personnage qu'on identifie généralement avec la diaconesse du même nom, correspondante de Jean Chrysostome[2] – et qui nous fournit des renseignements importants sur les modalités de prédication et de rédaction du texte tel qu'il nous est transmis, les *Homélies sur le Notre Père* ne bénéficient d'aucun paratexte nysséen qui en préciserait, de l'extérieur, le contexte. C'est d'ailleurs le cas le plus fréquent pour les séries d'homélies exégétiques de l'évêque de Nysse : ni les *Homélies sur les Béatitudes*, ni les *Homélies sur l'Ecclésiaste* ne bénéficient d'aucune forme de prologue ou de lettre d'envoi. Il est évident, cependant, que ces séries homilétiques ont été revues par leur auteur avant d'être publiées et qu'elles ne reflètent pas directement la prédication de Grégoire[3]. On ignore cependant dans quel contexte elles ont été prononcées et révisées, ni ce qui conduisit l'évêque de Nysse à les diffuser par écrit. Il paraît pourtant à peu près assuré que ces discours furent bien prononcés, d'abord, de manière orale : plusieurs indices laissent supposer un auditoire, une assemblée de fidèles[4] ; en outre, le parallèle avec les *Homélies sur l'Ecclésiaste* et *sur*

1 Cette contribution reprend largement des points présentés dans la partie que j'ai rédigée de l'introduction du volume Sources chrétiennes des *Homélies sur le Notre Père* (Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*), tout en les complétant, les corrigeant et les prolongeant.

2 Voir A.-M. Malingrey, *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias, suivi de la Vie anonyme d'Olympias* (SC 13bis), Paris 1947 ; J.B. Cahill, « The Date and Setting of Gregory of Nyssa's *Commentary on the Song of Songs* », *JThS* 32 (1981) 447-460.

3 On peut bien parler, ici, de série exégétique, au contraire des doutes nombreux qui pèsent maintenant sur la réalité de nombre de séries chrysostomiennes – ou pour mieux dire, de la certitude que plusieurs d'entre elles n'ont été constituées comme séries qu'a posteriori ; voir sur ce point W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance. Reshaping the Foundations* (Orientalia christiana analecta 273), Roma 2005.

4 *Or. dom.* I (SC 294, 1-2 ; voir également 294, 3.4 ; V, 518, 12).

 | DOI:10.1163/9789004463011_004

le Cantique, qui portent les unes et les autres de claires traces de leur origine dans une prédication orale, avant le travail de réécriture, tend à confirmer que ces *Discours* en ont bien été. S'ils ont partie liée avec d'autre textes de contenu similaire, comme le traité *De la prière* d'Origène, pour leur contenu et les étapes qui marquent le commentaire du texte de la prière par excellence qu'est le Notre Père[5], il ne s'agit pas d'un traité, mais bien d'une série de discours. La forme littéraire choisie n'est pas celle d'un traitement systématique et organique de la question de la prière, non plus qu'un commentaire exégétique en bonne et due forme du Notre Père. Il s'agit au contraire d'un traitement oratoire du Notre Père, qui inclut une réflexion initiale sur la nature, la forme et la fonction de la prière, mais qui est orientée non par une étude des sens du texte évangélique, mais par une explication dont la visée est clairement pastorale[6].

1.1 *Auditoire*

Quel fut leur auditoire ? Si certains ont voulu par le passé identifier les auditeurs de ces discours et les destinataires de leur version rédigée à des moines ou des ascètes de métier, il semble que les sujets abordés – et au premier chef le thème traité dans la première partie de la première homélie : qu'il est besoin de prier (*Or. dom.* I [SC 294, 11-318, 3]) – ainsi que les exemples mobilisés par Grégoire s'adaptent bien mieux à un auditoire large, à la communauté chrétienne du lieu où elles ont été prononcées dans son ensemble. En effet, la présence marquée d'une thématique sociale[7], les exemples pris aux domaines du commerce et de l'agriculture orientent vers un auditoire qui n'est pas nécessairement très avancé sur le chemin de la vertu, moins encore sur celui de la séparation du monde. Il est sûr que le chemin tracé va jusqu'au sommet de l'ascension spirituelle, jusqu'à l'assimilation à Dieu et à la nature divine, mais c'est le terme de l'itinéraire chrétien tel que Grégoire le propose toujours et pour tous ; il ne faut pas voir là un indice que ces discours sur le Notre Père seraient destinés à un public restreint de chrétiens fervents, pour qui il aurait été bien inutile de rappeler pendant la moitié d'une homélie que la prière est utile, et de démontrer longuement les méfaits du luxe et de l'esclavage.

5 Voir en ce sens dans ce volume Ch. Boudignon, « Les cinq Homélies sur le Notre Père de Grégoire de Nysse appartiennent-elles à la tradition ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ ? Ou la magie de la première phrase », 407-416.

6 Outre la contribution initiale de F. Vinel, 32-60, et l'étude des différentes homélies dans ce volume, voir également Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 62-67, 71-86, 113-146.

7 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 129-146.

1.2 *Datation*

Quand ont-elles été élaborées ? Comme le rappelait Françoise Vinel à la fin de sa contribution, j'ai proposé, dans l'introduction de l'édition parue dans la collection des Sources chrétiennes, une nouvelle étude de la datation du texte. Cette dernière n'avait jusqu'ici été envisagée qu'à partir de parallèles thématiques, exégétiques, théologiques, etc., qui font l'essentiel de la méthode mise en place par Jean Daniélou pour dater les textes nysséens[8]. Or les variations nombreuses de J. Daniélou lui-même dans l'appréciation de la chronologie nysséenne, et de celle des *Homélies sur le Notre Père* en particulier[9], devraient pour le moins inciter à la prudence[10], ou plutôt conduire à chercher d'autres méthodes de datation[11]. Mes travaux initiaux sur le *Contre Eunome* ont attiré mon attention sur un phénomène qui avait été relevé, mais non étudié pour lui-même, et qui est en fait constant chez Grégoire de Nysse : l'autocitation[12].

On trouve en effet dans nombre d'œuvres de Grégoire de Nysse des reprises littérales de passages d'autres œuvres par l'auteur lui-même ; un tel critère paraît plus fiable que les simples parallèles, même s'il reste toujours à déterminer dans quel sens se fait l'emprunt. La chose n'est pas toujours aisée, mais un certain nombre d'indices aident le plus souvent à déterminer le sens de ces emprunts. Ces remplois peuvent d'ailleurs intervenir à une grande distance temporelle de leur première occurrence ; c'est par exemple le cas d'une reprise du *Contre Eunome* dans les *Homélies sur le Cantique*, qui intervient donc une dizaine d'années après la première occurrence du passage[13]. Dans les *Homé-*

---

8 Voir en particulier J. Daniélou, « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », *RevSR* 29 (1955) 346-372 ; Idem, « La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse », *StPatr*. 7 (1966) 159-169.

9 Il a proposé successivement : carême 385 (J. Daniélou, « La chronologie des sermons », 372) ; 374-376 (J. Daniélou, « La chronologie des œuvres », 160-162) ; carême 379 (J. Daniélou, « Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse », *RSR* 56 (1968) 177-198, ici 183).

10 Voir par exemple la position agnostique de G. May, « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », in : M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne* (*22-26 septembre 1969*), Leiden 1971, 51-67, ici 56.

11 On trouvera, dans l'introduction de l'édition (Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 11-29), une étude complète du dossier, tant pour les propositions antérieures de la critique que pour ma propre démonstration.

12 L'exemple le plus clair est la reprise, en *Ref*. 88-97 (GNO II 348-352), du développement d'*Eun*. III 6, 27-41 (GNO II 195-200), sous une forme très légèrement abrégée ; voir M. Cassin, *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome* (ÉA-SA 193), Paris 2012, 15 et 35-36, avec la bibliographie antérieure.

13 Voir ma démonstration dans M. Cassin, « D'Origène à l'édition de 1615 : sources et postérités des Homélies sur le Cantique de Grégoire de Nysse », dans G. Maspero – M. Brugaro-

lies sur le Notre Père, certains emprunts sont assez simples à caractériser : deux reprises du *Contre Eunome* III apparaissent nettement[14], dont la place première est clairement dans la réfutation de l'*Apologie de l'apologie*, non dans les *Homélies*. En effet, ils s'intègrent l'un et l'autre dans la réponse nysséenne à Eunome, et sont ici repris et insérés dans une trame différente. Ils n'y interviennent pas comme des corps étrangers, mais ils sont transplantés et légèrement adaptés à leur nouveau cadre. Un indice plus ténu, lié à la reprise de l'exégèse d'un verset scripturaire, pourrait également être considéré comme une indication que les *Homélies sur le Notre Père* sont postérieures au *Contre Apolinaire* ; en effet, *Qo* 5, 1d, ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄνω), καὶ σὺ ἐπὶ γῆς, est utilisé par Grégoire, dans les *Homélies sur le Notre Père*, dans un raisonnement syllogistique qui, à partir de l'appartenance à Dieu et de *Qo* 5, 1d, conclut à la présence de l'homme dans le lieu de Dieu, à l'assimilation à Dieu. Or ce n'est pas le cas, tout au contraire, dans deux des trois autres occurrences du verset dans son œuvre, qui sont en outre clairement antérieures[15] ; tous en effet s'accordent à situer les *Homélies sur les Béatitudes* plutôt au début de l'activité littéraire de Grégoire – sans pouvoir, jusqu'ici, en préciser la date ni le contexte – et le *Contre Eunome* II date, de façon certaine, de 380-381. Dans ces deux textes, le verset *Qo* 1, 5d est utilisé pour souligner l'écart incommensurable entre l'homme et Dieu, en opposition frontale avec l'interprétation des *Homélies sur le Notre Père*. Au contraire, le dernier usage du verset, qui nous intéresse ici et figure dans le *Contre Apolinaire*, intervient dans un raisonnement syllogistique qui déduit de ce que le Christ est réceptacle du Dieu céleste et de *Qo* 5, 1d que celui qui reçoit Dieu est avec Dieu, céleste et non terreux[16]. En outre, cet usage de *Qo* 5, 1d pourrait intervenir sous le calame d'Apolinaire, et non de Grégoire, même si la délimitation de

las – I. Vigorelli (éd.), *Gregory of Nyssa,* In Canticum Canticorum *: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Rome, 17-20 September 2014*) (SVChr 150), Leiden, Boston 2018, 77-118, ici 80-82. Il faut corriger mon évaluation chronologique : l'écart entre les deux textes est bien de l'ordre d'une dizaine, et non d'une quinzaine d'années.

14 *Or. dom.* II (SC 366, 8-368, 8) reprend *Eun.* III 1, 114-118 (GNO II 42-44) ; *Or. dom.* III (SC 418, 12-420, 16) reprend *Eun.* III 1, 94-95 (GNO II 36) ; voir l'analyse des deux couples dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 16-20.

15 *Beat.* VII (GNO VII.2 151, 1-7) ; *Eun.* II 94 (GNO I 254, 13-20) ; en *Eun.* II 105 (GNO I 257, 24-25), c'est Qo 5, 1c qui est seul mentionné et ne nous intéresse pas ici.

16 *Antirrh.* (GNO III.1 214, 10-18) : Εἰ γάρ, φησὶν ὁ Ἀπολινάριος, οὐρανίου θεοῦ δοχεῖόν ἐστιν, ὁ δὲ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καθὼς ὁ Ἐκκλησιαστὴς λέγει. ἄρα ὁ χωρήσας ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν μετὰ τοῦ χωρηθέντος ἐστὶν ἐπουράνιος ἀντὶ χοϊκοῦ κυρίως λεγόμενος· ὡς καὶ δι᾽ ὧν φησιν ὁ λογογράφος, εἴπερ τὸ ἀκόλουθον τοῖς ἰδίοις λόγοις ἠπίστατο, σαφῶς τὸ δόγμα τῆς ἀληθείας κατασκευάζεται, τῇ σοφίᾳ τῶν ἐχθρῶν κρατυνόμενον.

l'extrait éventuel et sa nature même d'extrait font difficulté[17]. On serait donc tenté de supposer que l'usage de *Qo* 5, 1d attesté par les *Homélies sur le Notre Père* et l'*Antirrhétique* soit provient d'Apolinaire, soit est une innovation de Grégoire, née dans le contexte du débat avec Apolinaire, et qu'elle aurait remplacé l'interprétation précédente, attestée par les *Homélies sur les Béatitudes* et le *Contre Eunome* II. En effet, l'usage polémique du verset paraît devoir précéder son usage dans la prédication. Une difficulté supplémentaire vient de ce que le *Contre Apolinaire* est de datation discutée[18], mais la réaction du traité doit être, dans tous les cas, située après 383.

Enfin, une analyse détaillée des prologues des homélies II et III m'a permis de montrer qu'elles dépendaient de la *Vie de Moïse*, et non l'inverse[19]. En effet, les deux prologues présentent deux tableaux tirés de l'Exode (ascension de la montagne, *Ex* 19-20, et vêtement du grand prêtre, *Ex* 28), dont le premier est très fortement modifié par une lecture à la lumière d'He 12. Or ces deux passages sont non pas les sources, mais bien des produits dérivés de l'exégèse nysséenne de l'*Exode* développée dans les deux parties de la *Vie de Moïse*. La comparaison détaillée des textes respectifs (*Or. dom.* II [SC 348, 1-354, 2], et III [SC 386, 1-392, 13] ; *Moys.* I 42-46 [SC 1ter 130-132] ; II 151-167 [SC 1ter 200-214], et I 51-55 [SC 1ter 88-90] et II 189-201 [SC 1ter 232-244]) permet de confirmer ce qu'un simple raisonnement logique permettait de supposer : ce ne sont pas deux prologues isolés dans un commentaire du Notre Père, dont l'interprétation aurait ensuite été reprise et insérée par Grégoire pour sa lecture suivie de l'*Exode* dans la *Vie*

17 L'éditeur de l'œuvre dans les GNO, F. Müller, fait aller le fragment d'Apolinaire jusqu'à καθὼς ὁ Ἐκκλησιαστὴς λέγει (214, 13), laissant donc la seule conclusion sous la responsabilité de Grégoire, mais le passage n'est pas relevé par H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904, dans son catalogue des fragments, n'est pas étudié par E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea* (FKDG 23), Göttingen 1969, non plus que par H. Grelier, *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée : Étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apolinarium et de l'Ad Theophilum adversus apolinaristas*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon II, Lyon 2008, ce qui laisserait entendre que le passage n'est pas forcément d'Apolinaire et pourrait être une simple reformulation de l'extrait cité plus haut en *Antirrh.* (GNO III.1 213, 21-25 = fgt 90 Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, 227).

18 Voir la mise au point d'H. Grelier, *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée*, 69-76, qui montre que le texte doit être situé après 383 – c'est-à-dire après *Contre Eunome* III – sans pouvoir apporter plus de précision. Voir également R. Orton, *St. Gregory of Nyssa, Anti-Apollinarian writings* (The Fathers of the Church, a New Translation 131), Washington D.C. 2015, 35-38, même si tous ses arguments ne sont pas également probants – en particulier lorsqu'il rejette une date postérieure à 385 parce que l'œuvre a un caractère polémique, qui disparaîtrait ensuite de l'écriture nysséenne.

19 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 527-553.

de Moïse, mais c'est au contraire cette lecture continue d'*Exode* dans la *Vie de Moïse* qui lui a fourni la matière, ensuite retravaillée et adaptée à un contexte nouveau, pour les prologues de deux des *Homélies sur le Notre Père*. En effet, si l'interprétation d'*Exode* n'est pas sensiblement modifiée – même si elle est complétée sur certains points, par exemples pour les fleurs (*Ex* 38, 34), absentes de la *Vie de Moïse* mais rapprochées dans les *Homélies* de la grâce du paradis (*Or. dom.* III [SC 390, 14-15]) – elle est en revanche réorientée et transformée par le nouveau contexte : ainsi, dans le cas d'*Or. dom.* II, la figure de Moïse est présentée, à la suite de la *Lettre aux Hébreux*, comme un type imparfait du Christ, vrai et parfait mystagogue[20].

Au contraire, les *Homélies sur le Cantique*, dont Franz Dünzl a bien montré qu'elles étaient postérieures à la *Vie de Moïse*[21], ne paraissent pas être utilisées dans les *Homélies sur le Notre Père*. Or on sait qu'elles ne peuvent dater, dans leur version revue pour publication du moins, d'avant 391[22]. On pourrait donc situer notre texte dans la seconde moitié des années 380, après le *Contre Eunome* et le *Contre Apolinaire* et surtout après la *Vie de Moïse*, mais avant les *Homélies sur le Cantique*. Divers rapprochements lexicaux liés à des termes ou des expressions rares paraissent confirmer cette fourchette de datation, même si leur valeur ne doit pas être exagérée[23].

20 Voir également dans ce volume la contribution de J. Kovacs, 528-592, qui est particulièrement attentive à ces infléchissements. F. Vinel, dans sa contribution, 52–58, n'a répondu concrètement sur aucun des points ici rappelés, et développés dans l'annexe du volume paru en Sources chrétiennes. Elle maintient cependant l'antériorité d'*Or. dom.* sur *Moys.*, sans réfuter les arguments avancés en faveur d'une relation chronologique inverse. La présence d'un traitement de la controverse dans *Or. dom.* III ne peut en aucune manière prouver une antériorité d'*Or. dom.* : en effet, on a pu montrer que la controverse avec Eunome était bien présente dans *Moys.* (même si la portée d'une telle affirmation doit être plus mesurée que chez celui qui l'avait proposée : R.E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's* De Vita Moysis [Patristic Monograph Series 2], Cambridge [MA] 1975) ; d'autre part, on trouve des reprises directes du *Contre Eunome* y compris dans les *Homélies sur le Cantique*. La série des œuvres proposées par F. Vinel paraît largement influencée par l'ombre portée des travaux de J. Daniélou et sa reconstitution thématique de la vie de Grégoire ; voir sur ce point M. Cassin, « Grégoire de Nysse », dans M. Cassin (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. IV, *Du concile de Nicée à 451* (L'Âne d'or), Paris 2021, 485-603, ici 485-486.

21 F. Dünzl, « Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis* », *VChr* 44 (1990) 371-381.

22 J.B. Cahill, « The Date and Setting », 447-460.

23 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 27-28 ; la liste pourrait sans doute être allongée.

1.3 *Diffusion d'un texte exégétique et pastoral*

Ce texte de 15 639 mots, dans la dernière édition, n'est pas le plus long des textes exégétiques nysséens, au contraire : il est presque le plus court, avec l'*In Hexaemeron*[24] ; les *Homélies* couvrent d'ailleurs une portion de texte biblique particulièrement réduite (*Mt* 6, 7-13), plus encore que les *Béatitudes* (*Mt* 5, 1-12) – un peu plus étendue, il est vrai, que l'unique verset expliqué dans l'*In illud : Tunc et ipse filius* (*1 Co* 15, 28), mais ce traité doit moins être rangé parmi les textes exégétiques que parmi les œuvres doctrinales[25]. En revanche, ce n'est pas loin d'être la série d'homélies exégétiques la plus diffusée parmi les œuvres nysséennes – très près derrière les *Homélies sur les Béatitudes*. On n'introduit pas dans la comparaison les homélies festales, qui sont souvent pour partie exégétiques, à qui leur place dans les recueils liturgiques byzantins a assuré une diffusion bien plus large et qui n'est égalée que par celle de certaines homélies hagiographiques, elles aussi transmises dans les recueils hagiographico-liturgiques byzantins[26]. Compte non tenu de ces cas particuliers, les *Homélies sur le Notre Père* sont l'une des œuvres de l'évêque de Nysse qui reçut la plus large diffusion, derrière le *De hominis opificio* et l'*Oratio catechetica magna* et à peu près au même niveau que le *De anima et resurrectione*. En outre, les *Homélies sur le Notre Père* ont bénéficié de nombreuses traductions anciennes, comme nous le verrons, et ont très souvent été utilisées et citées dans l'Antiquité et à Byzance. La chose ne saurait surprendre, dans la mesure où ces *Homélies* commentent l'un des textes fondamentaux du christianisme, la *Prière du Seigneur* ; en outre, leur riche contenu, tant sur la prière que sur diverses questions théologiques, en particulier trinitaires, a amplement retenu l'attention des lecteurs dans des contextes très variés. C'est donc un texte largement diffusé dont il me revient de tenter de tracer l'histoire.

Je donnerai d'abord un panorama de la tradition manuscrite grecque, avant de considérer les traductions anciennes, puis la tradition indirecte, et l'exposé

---

24 Ainsi, *Beat.* comporte 22 241 mots dans la *PG*, *Eccl.* 30 669 dans l'édition des GNO, et *Cant.* 78 959, toujours dans les *GNO*. Les *Homélies sur le Notre Père* représentent donc seulement la moitié de celles sur l'*Ecclésiaste*, et un cinquième des *Homélies sur le Cantique*. Elles sont en revanche un peu plus longue que *l'In Hexaemeron* (14 372 mots dans la *PG*), mais près de deux fois moins longues que le *De hominis opificio* (27 099, toujours selon l'édition reproduite dans la *PG*).

25 Il est très court, puisqu'il représente environ un tiers des *Homélies sur le Notre Père* (5259 mots, dans l'édition des GNO). Sa longueur n'est pas très éloignée de celle des petits traités trinitaires les plus longs, comme *Abl.* (4026 mots) ou *Maced.* (7570 mots).

26 À propos de cette dernière catégorie et de sa diffusion, voir M. Cassin, « Gregory of Nyssa's Hagiographic Homilies : Authorial Tradition and Hagiographical-Homiletic Collections. A Comparison », *Manuscript Cultures* 12 (2019) [2020], 15-28.

se terminera par une brève présentation des éditions et traductions modernes. Cependant, même si la nouvelle édition du texte que nous avons publiée avec Christian Boudignon permet maintenant d'être beaucoup plus précis dans la reconstitution de cette histoire du texte[27], en particulier pour la tradition directe grecque, le processus n'est pas achevé : le volume publié aux Sources chrétiennes n'est en effet pas une édition critique au sens plein du terme, puisqu'elle ne tient compte que de 21 manuscrits de manière continue, outre la traduction syriaque, alors qu'on connaît plus de 65 manuscrits grecs, dont quelques-uns, il est vrai, sont aujourd'hui perdus. Les témoins retenus sont la presque totalité des manuscrits les plus anciens (non postérieurs au 12e siècle[28]). Il restera, sinon à produire une *editio critica maior*, du moins à proposer un classement de tous les témoins manuscrits et à écrire une histoire complète du texte, et à avancer dans la direction d'un relevé exhaustif de la tradition indirecte ; il n'est pas question de mener à bien ici cette double tâche. Je tenterai cependant, dans les pages qui suivent, de proposer une vue d'ensemble de la diffusion et de la réception des *Homélies*, en m'appuyant à la fois sur l'édition déjà produite et sur des recherches en cours dans son prolongement.

2 Tradition manuscrite grecque

Rappelons d'abord quelques points essentiels : les *Homélies sur le Notre Père* n'ont presque jamais circulé seules, presque toujours avec les *Homélies sur les Béatitudes* – je reviendrai sur ce point un peu plus loin. Elles semblent, d'autre part, n'avoir figuré dans aucun autre regroupement stable d'œuvres de Grégoire de Nysse à date ancienne ; il est vrai que ce n'est que très tard que les œuvres de l'évêque de Nysse ont été rassemblées et transmises en corpus plus larges que de simples regroupements de deux ou trois œuvres. Le rapprochement avec les *Homélies sur les Béatitudes*, qui est aussi attesté par la traduction syriaque, tient sûrement à l'unité thématique des deux textes – un commentaire d'une section particulière de l'évangile selon Matthieu – et à leur relatif isolement dans la production nysséenne – il n'y a pas, dans l'œuvre conservée de Grégoire, d'autre commentaire sous quelque forme que ce soit de livres ou

27 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*.
28 À l'exception de **R**, München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.graec. 107, du milieu du 16e siècle, l'une des copies du *Codex Grimani*, perdu ; parmi les manuscrits datés, sous toute réserve, du 12e siècle, n'ont pas été pris en compte les témoins suivants : Hagion Oros, Monè Megistès Lauras, B 97 ; Torino, BNU, C.I.11 (12e-13e siècle).

de sections de livres du Nouveau Testament[29] – sans qu'on puisse pour autant en déduire une unité de production ou d'édition, au contraire. On a vu plus haut que les *Homélies sur le Notre Père* dataient probablement de la seconde moitié des années 380, tandis qu'on s'accorde à dater les *Homélies sur les Béatitudes* des débuts de la production nysséenne, il est vrai sans argument vraiment probant jusqu'ici[30]. Il est probable que ce regroupement relève davantage de vicissitudes éditoriales, qui ont de fortes chances d'être intervenues du fait d'autres personnes que l'auteur lui-même, que d'un projet d'auteur ou d'une proximité chronologique entre les deux textes.

Des 66 manuscrits conservés et identifiés[31], 24 sont datables au plus tard du 12ᵉ siècle[32]. On notera d'emblée que les *Homélies* sont parmi les rares œuvres de Grégoire pour lequel nous disposons d'un manuscrit en majuscule (Vat. gr. 2066), datable de la fin du 9ᵉ siècle. À l'autre bout de la chaîne, 27 manuscrits sont datables du 15ᵉ siècle ou des siècles ultérieurs[33] ; enfin, quatre manus-

29 Pour l'exception apparente de *Tunc et ipse*, voir *supra*, n. 25.

30 Voir par exemple P. Maraval, « Chronology of Works », dans G. Maspero – L.F. Mateo-Seco (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153-169, ici 161 ; C. Somenzi, « Le Beatitudini come itinerario di preparazione al battesimo : lo sfondo esegetico-liturgico delle *Omelie sulle Beatitudini* di Gregorio de Nissa », *Adamantius* 11 (2011) 238-256, ici 238 n. 1, propose un terminus *post quem* en 379/380 du fait de la présence de thèmes liés à la controverse avec Eunome, comme la vision/connaissance de Dieu : ce seul argument paraît trop faible pour pouvoir présenter un intérêt à l'état isolé.

31 Voir https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/3379/. Dans les listes qui suivent, les datations sont celles des catalogues, éventuellement précisées dans le cadre de Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père* ; pour les manuscrits postérieurs au 12ᵉ siècle, elles sont à prendre avec précaution.

32 On rappelle, dans cette liste, les sigles des manuscrits dans l'édition des Sources chrétiennes : Athèna, Mouseio Benaki, Μπ. 10 (11ᵉ-12ᵉ s., **Mp**) ; Athèna, Mouseio D. Loberdou, 10 (10ᵉ s., ms. disparu) ; Cambridge, Trinity College, B.9.1 (11ᵉ s., **C**) ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 428 (1ᵉʳ quart du 11ᵉ s., **T**) ; Reg. gr. Pio II 4 (fin 10ᵉ-11ᵉ s., **P**, hom. 1 seulement) ; Vat. gr. 448 (9ᵉ-10ᵉ s., **W**) ; Vat. gr. 449 (11ᵉ s., **D**) ; Vat. gr. 1907 (fin 12ᵉ s., **S**) ; Vat. gr. 2066 (fin 9ᵉ s., **V**) ; Hagion Oros, Monè Grègoriou, 1 (Lambros 548) (11ᵉ s., **G**) ; Monè Megistès Lauras, B 97 (Eustratiadès 217) (12ᵉ s., non vu) ; London, British Library, Burney 52 (12ᵉ-13ᵉ s., copie de **S**) ; Messina, Biblioteca Regionale Universitaria 'Giacomo Longo', S. Salv. 80 (12ᵉ s., **M**) ; Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, Sinod. gr. 71 (Vlad. 157) (11ᵉ s., **B**) ; München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.graec. 370 (10ᵉ s., **O**) ; Paris, Bibliothèque nationale de France, Coisl. 58 (10ᵉ s., **E**) ; grec 584 (fin 10ᵉ-11ᵉ s., **N**) ; grec 1504 (11ᵉ-12ᵉ s., **Pc**) ; Patmos, Monè tou Hagiou Iôannou tou Théologou, 47 (fin 10ᵉ-1ʳᵉ moitié 11ᵉ s., **J**) ; Roma, Biblioteca Angelica, gr. 22 (11ᵉ s., **A**) ; Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, C.I.11 (Pasini 71) (12ᵉ-13ᵉ s.) ; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z. 67 (coll. 387) (milieu 11ᵉ s., **K**, hom. 2-5 seulement) ; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 160 (début 11ᵉ s., **X**) ; theol. gr. 42 (12ᵉ s., **F**).

33 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 41 (17ᵉ s.) ; Ottob. gr. 390 (16ᵉ s.,

crits disparus dans l'incendie de l'Escorial en 1671 contenaient également le texte[34]. On voit donc que les manuscrits des 13e-14e siècles sont en nombre assez réduits : douze[35]. Si la datation des manuscrits grecs n'est pas tâche aisée, il est beaucoup plus difficile encore de déterminer les provenances de l'ensemble de ces manuscrits. On verra cependant dans la suite de l'exposé que plusieurs groupes se dégagent et qu'on peut tracer quelques éléments d'une cartographie de la circulation du texte nysséen.

2.1 *Présentation d'ensemble de la tradition ancienne*

Deux familles, **Φ** et **Ψ**, se distinguent clairement. Elles sont d'abord caractérisées par l'ordre des deux séries homilétiques, sur le Notre Père et sur les Béatitudes. Les manuscrits de **Φ** ont toujours l'ordre *Or. dom.* puis *Beat.*[36], qui est moins attendu car il est contraire à la succession des textes dans l'évangile ; c'est aussi l'ordre qu'atteste la tradition manuscrite syriaque. Les manuscrits de l'autre branche, au contraire, ont l'ordre inverse, *Beat.* puis *Or. dom.*, qui paraît une réfection ultérieure et une mise en ordre des deux séries. On verra plus bas que la branche **Ψ** est de fait celle qui présente le texte le plus remanié.

---

a. 1537) ; Urb. gr. 13 (17e s.) ; Urb. gr. 14 (15e-16e s.) ; Vat. gr. 445 (2e moitié du 16e s.) ; Vat. gr. 1729 (16e s.) ; Hagion Oros, Monè Batopediou, 451 (17e s.) ; Monè Dionusiou, 214 (Lambros 3748) (15e s.) ; Monè Megistès Lauras, K 119 (Eustratiadès 1406) (17e s., a. 1635) ; Λ 55 (Eustratiadès 1545) (16e s., a. 1511) ; Λ 170 (Eustratiadès 1661) (15e s.) ; Madrid, Biblioteca nacional de España, 4864 (16e s., a. 1563 *ca*) ; Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 14 sup. (Martini-Bassi 668) (15e s., a. 1486) ; München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod.graec. 107 (16e s., a. 1550 *ca*, **R**) ; Oxford, Bodleian Library, Auct. T. 5. 11 (15e s., a. 1470-1472) ; Barocci 108 (16e s., a. 1574) ; Laud. gr. 17 (15e s.) ; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 585 (3e quart du 16e s.) ; grec 586 (milieu 16e s.) ; grec 1010 (16e s.) ; Roma, Biblioteca Vallicelliana, D 56 (16e s.) ; Salamanca, Biblioteca Universitaria, 2728 (16e s.) ; Schleusingen, Hennebergisches Gymnasium, 8 (16e s.) ; Sinai, Monè tès Hagias Aikaterinès, gr. 331 (15e-16e s.) ; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II. 53 (coll. 1165) (16e s.) ; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, jur. gr. 13 (16e s.) ; theol. gr. 216 (16e s.).

34 El Escorial, Real Biblioteca, Γ. V. 22 (Andrés 224) ; Λ. I. 16 (Andrés 562) ; Λ. II. 6 (Andrés 568) ; M. II. 14 (Andrés 619).

35 Athèna, Ethnikè Bibliothèkè tès Hellados, 2086 (14e s.) ; Hagion Oros, Monè Batopediou, 128 (2e quart du 14e s.) ; London, British Library, Royal 16 D I (13e s. ?) ; Madrid, Biblioteca nacional de España, 4680 (13e-14e s.) ; Modena, Biblioteca Estense universitaria, α.T.8.18 (14e-16e s.) ; Oxford, Bodleian Library, Barocci 27 (1er quart du 14e s.) ; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 584A (13e s.) ; grec 1000 (14e s.) ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 444 (fin 14e s.) ; Vat. gr. 1409 (fin 13e s.) ; Vat. gr. 2225 (2e moitié du 14e s.) ; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 239 (14e-15e s., a. 1400 *ca*).

36 Sauf, de manière étrange, le manuscrit **W**.

Il faut tout de suite ajouter que les *Homélies* nous sont également connues par une traduction syriaque ancienne, probablement datable du 5e ou du 6e siècle ; elle nous est principalement connue par deux manuscrits du 6e siècle[37] et son témoignage est fondamental pour l'établissement du texte grec. En effet, comme nous avons pu le montrer, la traduction remonte plus haut que la séparation de la tradition grecque en deux branches[38] et son témoignage permet donc d'arbitrer entre les deux versants de la tradition directe.

2.1.1 Branche **Φ** : Italie méridionale, Palestine, Chypre et l'Athos

La première branche, **Φ**, comporte neuf manuscrits[39]. Un premier groupe est formé par trois manuscrits, dont le plus ancien témoin (**V**, Vat. gr. 2066), qui provient très probablement d'Italie méridionale et est le seul témoin majuscule de l'œuvre[40]. Deux particularités le distinguent en outre : il comporte un certain nombre de modifications du texte, dans un sens antiorigéniste[41] ; il est

37 Voir *infra*, 83-84.

38 Voir la démonstration proposée dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 253-255.

39 Pour la présentation détaillée des manuscrits et la bibliographie qui les concerne, voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 190-234 ; je ne donne ici que les éléments strictement nécessaires.

40 Voir en particulier L. Perria, in : S. Lucà – P. Canart, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Roma 2000, 43 (nº 5), ainsi que : G. Cavallo, « Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII-IX », in : *La paléographie grecque et byzantine, Paris, 21-25 octobre 1974* (Colloques internationaux du CNRS 559), Paris 1977, 95-137, ici 101 ; J. Leroy, « Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs », in : K. Treu (éd.), *Studia codicologica* (TU 124), Berlin 1977, 291-312, ici 305-306, à partir du système de réglure ; voir également Idem, « Le *Parisinus gr.* 1477 et la détermination de l'origine des manuscrits italo-grecs d'après la forme des initiales », *Scriptorium* 32 (1978), 191-212, ici 196 n. 42, pour le type de réglure très particulier des ff. 16v-17 (C 22C1a). Pour une production à Rossano, voir en particulier S. Lucà, *Manoscritti "Rossanesi" conservati a Grottaferrata : Mostra in occasione del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (*Rossano, 28 sett. – 1 ott. 1986*), Grottaferrata 1986, 20. Pour une localisation constantinopolitaine, voir W. Jaeger, « Greek Uncial Fragments in the Library of Congress of Washington », *Traditio* 5 (1947), 79-109 ; H. Follieri, *Codices Graeci Bibliothecae Vaticanae selecti*, Città del Vaticano 1969, pl. 6. D'autres ne prennent pas position clairement : H. Hutter, « La décoration et la mise en page des manuscrits grecs de l'Italie méridionale : quelques observations », in : A. Jacob – J.-M. Martin – G. Noyé (éd.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches* (Collection de l'École Française de Rome 363), Roma 2006, 69-93, ici 80 et n. 33, qui rappelle les deux opinions ; S. Serventi, « La scrittura inferiore del palinsesto *Ambr.* F 130 sup. (*gr.* 371) », in : S. Lucà (éd.), *Libri palinsesti greci : conservazione, restauro digitale, studio…*, Roma 2008, 231-240, ici 239-240.

41 *Or. dom.* IV (SC 446, 9-11 ; 448, 13-16) ; voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 193 ; pour les autres textes, voir entre autres : A. Carlini, « Appunti sul

pourvu d'abondantes gloses lexicales, qui sont probablement de provenance italiote[42]. Le deuxième manuscrit du groupe (**M**, Messina, B. Regionale Universitaria, S. Salv. 80), provient comme le précédent du Patir de Rossano ; il en est textuellement extrêmement proche mais ne peut en être une copie directe ; il ne possède pas, en particulier, les modifications antiorigénistes signalées plus haut[43]. Un troisième livre, aujourd'hui conservé à Moscou (**B**, GIM, Sinod. gr. 71), y a été apporté de l'Athos, mais son origine n'est pas connue ; sans être une copie de **V**, il en est textuellement très proche, comme **M**, mais comporte, lui, les modifications anti-origénistes attestées dans **V**, tant pour les *Homélies sur le Notre Père* que pour les autres traités qu'il comporte.

D'autres manuscrits appartiennent à cette branche sans se rattacher au premier groupe : il s'agit tout d'abord d'un autre manuscrit italiote, originaire du nord de la Calabre (**W**, Vat. gr. 448), qui se rattache clairement à la branche **Φ** sans pour autant dépendre de **V**. Son texte est déparé par de très nombreuses fautes propres, en particulier d'origine phonétique. On peut en rapprocher un manuscrit d'origine athonite (**T**, Ottob. gr. 428), copié par Théophane d'Iviron, qui remonte, lui aussi, indépendamment au modèle de la famille.

Un troisième groupe comporte trois manuscrits, dont deux proviennent de Méditerranée orientale. Deux d'entre eux (**Pc**, Paris, gr. 1504, et **F**, Wien, theol. gr. 42) sont les copies d'un modèle perdu ; le manuscrit parisien est de provenance chypriote. Leur modèle était le frère d'un troisième témoin (**A**, Roma, Bibl. Angelica, gr. 22), qui soit est lui-même palestinien, soit dérive d'un modèle provenant de cette zone. Leur texte les rattache à la famille **Φ**, mais on note des rapports étroits, secondaires, avec le groupe **EDXJ** au sein de la branche **Ψ**, indiquant un processus de contamination ou d'édition à date haute.

---

testo del *De mortuis* di Gregorio di Nissa contenuto nel *Vaticanus Gr*. 2066 », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 36 (1967), 83-92 ; J. Daniélou, « Interpolations antiorigénistes chez Grégoire de Nysse », in : F. Paschke (éd.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (TU 125), Berlin 1981, 135-139 ; A. Carlini, « Platone e le interpolazioni dottrinali in Gregorio di Nissa », in : *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. della Corte*, I, Urbino 1987, 465-473 ; J. Reynard, *Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes* (SC 466), Paris 2002, 107-113. Voir également H. Hörner, « Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Editionen der Werke Gregors von Nyssa », in : M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 18-50, ici 44-46, n. 2.

42 Voir en particulier S. Lucà – G. Nardozza, « La *Parva Catechesis* di Teodoro Studita in Italia meridionale : un nuovo testimone ritrovato a Melfi, in Basilicata », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 52 (2015) 93-164, ici 144-146 et 152. Je me propose d'éditer bientôt les gloses sur les textes nysséens que comporte ce manuscrit.

43 Voir *supra*, n. 41.

C'est un même processus qui a été mis en œuvre, et plus nettement encore, dans le cas du manuscrit **G** (Hagion Oros, Monè Grègoriou, 1) : le copiste, partant d'un modèle appartenant à la branche **Φ**, l'a complété et amélioré à partir d'un témoin de la branche **Ψ** (groupe **ORK Mp**), pour obtenir un *textus auctior*. Tous les écarts entre les deux traditions ne sont pas relevés par le copiste ou n'aboutissent pas à une modification, mais le scribe retient en particulier les plus du texte de **Ψ**.

Ce bref tableau permet de voir que les témoins de cette branche **Φ** ont des provenances assez significatives, tant d'un point de vue géographique que d'un point de vue textuel. On relève en particulier deux groupes : des manuscrits d'Italie méridionale (**V**, **M**, **W**) – soit tous les manuscrits italiotes qui transmettent ce texte –, des manuscrits de Palestine et de Chypre (**A**, **Pc**). Or on sait les liens étroits qui ont uni ces zones, en particulier à date haute, et le rôle de conservatoire textuel qu'elles ont souvent joué, au contraire des productions constantinopolitaines. Le tableau peut encore être complété : on a plusieurs fois montré la proximité des manuscrits réalisés par le copiste de **T**, Théophane d'Iviron, avec l'Italie méridionale, tant au plan codicologique que textuel. Enfin, **F** ne présente pas de trait chypriote ou palestinien clair, mais il est la copie du même modèle que **Pc**, qui est, lui, nettement chypriote. C'est donc la presque totalité de cette famille **Φ** qui doit être rattachée ultimement à l'Italie méridionale et à la zone de Syrie-Palestine et de Chypre. Or cette branche est précisément celle qui est la plus proche de la traduction syriaque – alors même qu'elles ne sont pas liées stemmatiquement. Ou plutôt, tant le texte de **Φ** que le modèle de la traduction syriaque sont dépourvus des nombreuses interventions textuelles dont témoigne le texte de la branche **Ψ**.

2.1.2 Branche Ψ : une tradition savante complexe

La seconde branche, **Ψ**, comprend douze témoins, qui sont répartis en deux groupes principaux. Le premier (**PEDXJ**) correspond à des manuscrits que J.F. Callahan avait pour la plupart écartés sans argument, sauf l'un d'entre eux (**E**), qu'il avait classé parmi les témoins à texte mixte[44]. Le second groupe rassemble les manuscrits que J.F. Callahan avait rassemblés sous le sigle collectif **Ψ** (**OKR**) ainsi qu'un sous-groupe (**MpCNS**) dont les témoins qu'il connaissait (**CNS**) avaient été rangés également dans les témoins à texte mixte[45]. L'ensemble des manuscrits de cette branche présente un texte qui a été retravaillé de manière significative en de nombreux points, tant au plan lexical et

44 Callahan (GNO VII.2), XXIX-XXX.
45 *Ibidem*, XXVI-XXIX.

syntaxique qu'au niveau du contenu lui-même. Cependant, le groupe **PEDXJ** témoigne d'interventions moins nombreuses et moins radicales que ce que l'on trouve dans l'autre sous-groupe (**Ψ MpCNS**), où le texte nysséen a été récrit plus largement encore.

Les manuscrits qui forment le premier groupe sont de provenance diverse. Le premier (**P**, Reg. gr. Pio II 4) ne comporte que la première homélie ; il provient peut-être de Constantinople, avant de rejoindre Rome via Nauplie. C'est un témoin bien connu de l'œuvre nysséenne, et dont le texte est généralement de qualité. Le deuxième livre de ce groupe (**E**, Coislin 58) a longtemps été attribué à tort à l'Italie méridionale, alors qu'il provient bien plutôt de la région constantinopolitaine[46] ; son texte a été corrigé à plusieurs reprises, et l'état d'origine ne peut pas toujours être reconstitué. Les corrections qui lui ont été apportées ont tendu à le rapprocher plus encore du groupe **OKR**. Le troisième (**D**, Vat. gr. 449) provient du Mont Athos – mais non nécessairement du Pantrokrator[47] – sans qu'on puisse déterminer son lieu de production. Le quatrième (**X**, Wien, theol. Gr. 160) est d'origine inconnue ; son texte est extrêmement proche de celui de **J** (Patmos, 47). Ils forment par ailleurs tous deux un sous-groupe avec **D**.

Le deuxième sous-groupe est formé de manuscrits nysséens très régulièrement utilisés dans l'édition des textes de Grégoire. Il s'agit tout d'abord des trois témoins rassemblés par Callahan sous le sigle collectif **Ψ**, famille bien connue des éditeurs et caractérisée par un très fort degré d'intervention savante sur le texte nysséen : **O** (München, BSB, Cod.graec. 370), **K** (Venezia, gr. Z 67) qui omet, pour des raisons inconnues, la première homélie, et les copies du manuscrit perdu de la bibliothèque Grimani, parmi lesquels Callahan n'avait retenu que **R** (München, BSB, Cod.graec. 107)[48]. La deuxième famille au sein de ce groupe est formée de quatre manuscrits ; trois avaient été étudiés par Callahan, qui n'en retenait cependant le témoignage textuel

46 Voir P. Canart, « Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe : aspects matériels et sociaux », *Scrittura e civiltà* 2 (1978) 103-162, ici 132 et n. 60 (= P. Canart, *Études de paléographie et de codicologie*, I (Studi e testi 450), Città del Vaticano 2008, 369-428), et les arguments supplémentaires apportés par M. Cassin, « Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique* », in : S. Morlet – L. Perrone (éd.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire*. I, *Études d'introduction* (Anagôgê), Paris 2012, 209-242, ici 219-220.

47 Corriger en ce sens l'affirmation trop rapide de Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 227, qui extrapole indûment à partir des références bibliographiques citées n. 4.

48 Voir les références données dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 215 n. 3.

que de manière ponctuelle : **C** (Cambridge, Trinity College, B.9.1), qui provient du Pantokrator à l'Athos, mais dont l'origine est inconnue ; **N** (Paris, grec 584), qui comporte une série de textes nysséens suivis de textes chrysostomiens rares[49] ; **S** (Vat. gr. 1907), manuscrit-corpus des œuvres de Grégoire, extrêmement célèbre, et qui témoigne d'un processus d'édition savante dont le contexte et les modalités de réalisation n'ont pas encore été éclairés. J'en ai ajouté un quatrième (**Mp**, Athèna, Mouseio Mpenaki, μπ 10), qui présente un travail de collation du texte de la branche **Ψ** avec celui de la branche **Φ**, comme les autres témoins de cette famille (**CNS**).

Le texte de cette branche avait été largement privilégié par J.F. Callahan dans son édition, sous sa forme la plus remaniée (**OKR**).

2.2 *Esquisse d'une histoire du texte*

J'avais tenté, lors d'un précédent colloque organisé à Paris en juin 2017 par Meredith Danezan et Arnaud Perrot sur les transmissions plurielles de textes antiques, de caractériser l'état textuel des deux branches de la tradition manuscrite grecque. En effet, ces deux états ne résultent pas seulement de la divergence produite par le processus normal et naturel d'évolution des textes au cours de leur transmission, du simple fait des erreurs de copie des scribes successifs. Il s'agit pour ainsi dire de deux recensions, reflétant l'une et l'autre un travail conscient et volontaire sur le texte nysséen – autrement dit, aucun des deux états textuels n'est pur et auctorial.

Cependant, ces deux recensions ont répondu à des préoccupations et des principes différents. Dans la branche **Φ**, tout d'abord, il y a essentiellement des substitutions de mots (un mot pour un autre), avec en particulier le remplacement d'un mot complexe par un mot plus simple, plus courant ou moins littéraire. On en prendra pour exemple la substitution, en *Or. dom.* III (SC 400, 13-14) de χοίρου, terme plus courant, par rapport à συός[50] :

> ἢ τῷ βορβόρῳ τῆς ἀσωτίας συὸς[51] δίκην ἐγκαλινδούμενος
>
> ---
>
> συὸς EDX : ὑὸς Ψ J Mp χοίρου ΦBTAPcF G Callahan

---

49 Voir P. Augustin, *Codices chrysostomici graeci*. VII, *Codicum Parisinorum partem priorem* (Documents, études et répertoires 80), Paris 2011, 49 (nº 54).

50 Dans les apparats suivants, le sigle **Ψ** est utilisé, comme chez Callahan, pour désigner le consensus d'**OKR**.

51 Je corrige ici le choix que nous avions fait dans l'édition Sources chrétiennes, qui avait privilégié ὑός, leçon de **Ψ**, par rapport à συός. L'usage nysséen paraît favoriser συός, en particulier dans les deux parallèles indiqués ici pour la formule συὸς / συῶν δίκην.

Ici, **Φ** simplifie et prend le terme courant, χοίρος ; il est possible qu'il le fasse à partir d'une glose lexicale passée dans le texte. Les deux autres emplois de l'expression par Grégoire confirment le choix de συός :

> ἀλλ᾽ ἐμπομπεύοντας τῇ ἀτιμίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἐγκαλλωπιζομένους τῷ τῆς αἰσχύνης μιάσματι, συῶν δίκην ἀναφανδὸν ἐν ταῖς ἀλλήλων ὄψεσι τῷ τῆς ἀκαθαρσίας βορβόρῳ ἐγκαλινδουμένους.
>
> *Moys.* II 302 (GNO VII.1 137, 16-19)

> καὶ ἐπὶ τούτοις οἱ γλυκύτατοι κατὰ τὴν τοῦ μύθου διασκευὴν ἀγαπῶσιν ἔτι τὸν τῆς τοιαύτης ἀλογίας αὐτοῖς ἐξηγούμενον καὶ οἷόν τινα καρπὸν κρανείας ἢ βάλανον τοὺς διαρριπτουμένους παρ᾽ αὐτοῦ λόγους ὑποκεκυφότες ἐκλέγουσιν, συῶν δίκην πρὸς τὰ χαμαιρριφῆ τῶν δογμάτων λαιμάργως ἐπιτρέχοντες, τοῖς δὲ ὑψηλοῖς τε καὶ οὐρανίοις ἐνατενίζειν φύσιν οὐκ ἔχοντες.
>
> *Eun.* III 2, 79 (GNO II 78, 11-17)

On trouve une autre simplification du même type dans l'homélie I, à propos des enfants :

> Τί οὖν ἡμῖν συμβουλεύει ὁ λόγος ; Μὴ ταὐτὸν πάσχειν ἐν τῷ καιρῷ τῶν προσευχῶν οἷον ἐν τῇ τῶν νηπίων διανοίᾳ συνίσταται πάθος.
>
> ———
>
> νηπίων G Ψ PEDXJ Mp : παίδων ΦΒΤΑPcF Callahan

Là encore, ce sont les parallèles dans l'œuvre de Grégoire qui assurent la leçon retenue :

> καὶ οἷον ἔστιν ἐπὶ τῶν νηπίων ἰδεῖν, ὅταν ὑφ᾽ ἡλικίας ἀθύροντες ἐν ψάμμῳ τινὶ μιμῶνται τὰς τῶν οἰκοδομημάτων κατασκευάς, οἷς οὐ κατὰ σκοπὸν ἡ μίμησις τεχνικῶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιοῦται, ἀλλὰ πρότερον ὑπ᾽ ἀνοίας τι κατὰ τὸ συμβὰν ἐξειργάσαντο εἶτα βουλεύονται τί χρὴ ὀνομάσαι τὸ κατασκεύασμα.
>
> *Eun.* III.8.28 (GNO II 249, 7-13)

> Ἀλλ᾽ οὐδὲν μᾶλλον ἀνήσει ὁ λόγος πρὸς τὸ καλὸν ἐφελκόμενος, κἂν παιδικῶς ἀποδειλιάσῃ πρὸς τὰς τῶν πειρασμῶν ἀηθείας ὁ νήπιος ἔτι καὶ ἀτελὴς τὴν διάνοιαν.
>
> *Moys.* II 58 (GNO VII.1 49, 26-50, 3)

Dans les deux cas, qui interviennent dans un contexte très proche – l'enfant comme figure de la raison inachevée – la tradition manuscrite du *Contre*

Eunome et de la *Vie de Moïse* ne présentent aucune variante. C'est donc bien, là encore, la branche **Φ** qui a, dans les *Homélies sur le Notre Père*, remplacé un terme recherché (νήπιος) par un terme plus courant (παῖς). Sans doute est-ce le même phénomène qui est à l'œuvre dans le remplacement de ποθοῦντα par ἐπιθυμοῦντα (ΦBTA ; *Or. dom.* I [SC 330, 4]), de ἔνθα par ἐν οἷς (ΦBT Callahan ; *Or. dom.* IV [SC 450, 5])[52] ou encore de χρεώστην par ὀφειλέτην (ΦBTA PcF G EDXJ ; *Or. dom.* V [SC 488, 5)[53]. On pourrait aussi signaler les nombreuses occurrences de surpréfixation : on trouve en effet dans la branche **Φ**, assez souvent, des créations de forme, qui sont rarement attestées ailleurs chez Grégoire de Nysse, par ajout d'un préfixe supplémentaire à un terme qui en était déjà pourvu.

Dans la branche **Ψ**, au contraire, il y a plusieurs strates de travail sur le texte, et elles sont de natures sensiblement différentes de celles de **Φ** ; on relève en particulier des tentatives d'amélioration du texte, qui paraissent liées à des préoccupations de langue, de style, et qui pourraient rejoindre les marques d'un travail de professeur, d'une lecture du texte qui suppose qu'il est perçu comme une référence littéraire, étudié et amélioré comme tel. Il y a également des ajouts bibliques, des compléments de citation ou des citations supplémentaires. Enfin, d'autres corrections visent à rendre le texte plus nysséen encore que les œuvres de Grégoire de Nysse lui-même, à introduire des formules caractéristiques de l'auteur qui se trouvent ailleurs dans l'œuvre. On en prendra ici quelques exemples :

> Τίς γὰρ κοινωνία φιλανθρωπίᾳ τε καὶ ὠμότητι, καὶ εὐεργεσίᾳ πρὸς ἀγριότητα, καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐκ τοῦ ἐναντίου τῇ πρὸς τὸ κακὸν ἀντιθέσει νοεῖται
>
> *Or. dom.* V (SC 482, 4-6)
>
> ---
>
> εὐεργεσίᾳ (Z) : ἀγαπητικῇ διαθέσει F G Ψ EDXJ Mp

La formule ἀγαπητικὴ διάθεσις est en effet bien attestée chez Grégoire[54], mais n'a rien à faire ici, sinon comme une glose ; elle rompt l'opposition des substan-

---

52 La bonne leçon est assurée par le syriaque et par le parallèle avec *Or. cat.* XXVII (GNO III.4 69, 1-2). Ici, la simplification est davantage grammaticale que lexicale.

53 Ce dernier cas laisse supposer soit une double correction (branche **Φ** et **EDXJ**), possible à partir du texte scripturaire, soit la présence dès l'archétype d'une glose lexicale.

54 *An. et res.* (GNO III.3 69, 14) ; *Beat.* V (GNO VII.2 127, 1-2) ; *Cant.* I (GNO VI 38, 4-5) ; XIV (419, 6-7) ; *Eccl.* VI (GNO V 383, 18) ; VII (GNO V 399, 13-14) ; *Or. dom.* IV (SC 440, 6) ; cf. *Inscr.* II 14, 69, 19-20 (SC 466, 444).

tifs par couple qui rythme le passage. D'autres endroits sont peut-être moins clairs, mais on y relève cependant des insertions de formules nysséennes, que le stemma de la tradition manuscrite invite à écarter et qui ne sont pas nécessaires, au contraire, au sens du passage.

> μύρον δὲ κατασκεδάζει τῆς κόμης τὸ παρ' αὐτῆς ἔνδοθεν τῆς ψυχῆς μυρεψούμενον.
>
> *Or. dom.* III (SC 392, 4-5)
>
> ---
>
> ψυχῆς (Z) : + διά τῶν ἀρετῶν Ψ EDXJ G Mp

La source de l'ajout se trouve assez clairement dans des passages parallèles des *Homélies sur le Cantique* :

> ὁ τοίνυν στηριχθῆναι βουλόμενος ἐν τοῖς μύροις τὸ βέβαιον ἐν ταῖς ἀρεταῖς αὐτῷ προσγενέσθαι ζητεῖ· ἀρετὴ γὰρ τὸ μύρον, διότι πάσης δυσωδίας ἁμαρτημάτων κεχώρισται.
>
> *Cant.* IV (GNO VI 124, 3-4)

> τῶν σωματικῶν ἀρωμάτων τοῦ νόμου προτίθησι τὴν ἄϋλον ἐκείνην καὶ καθαρὰν τὴν διὰ τῶν ἀρετῶν μυρεψουμένην εὐωδίαν λέγων Καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα.
>
> *Cant.* IX (GNO VI, 268, 12-15)

Dans le développement qui entoure ce passage des *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire ne précise pas, en effet, par quels moyens sont réalisées les actions qui correspondent au texte de l'*Exode*[55], ce qui confirme le caractère secondaire de la formulation de la branche Ψ. C'est le même type de phénomène qu'on relève un peu plus loin, cette fois à propos de la simple correction d'un préfixe :

> ἐντός τε γίνεται τῶν ἐπουρανίων ἀδύτων
>
> *Or. dom.* III (SC 394, 11)
>
> ---
>
> ἐπουρανίων (Z) : ὑπερουρανίων Ψ Mp Callahan

---

55 Voir par exemple la phrase qui précède immédiatement : Κοσμεῖ δὲ τὴν κεφαλὴν τῷ οὐρανίῳ φρονήματι, οὐ γραμμάτων τύπον ἐνσημηνάμενος πετάλῳ χρυσῷ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν θεὸν ἐντυπώσας τῷ ἡγεμονικῷ λογισμῷ. (*Or. dom.* III [SC 392, 1-4]).

Une formulation avec ὑπερουράνιος est bien présente, dans un contexte similaire, dans la *Vie de Moïse*, mais à propos de Paul, non du Fils incarné :

> ταχὰ καὶ αὐτὸς ἐν ὀπτασίᾳ τῆς σκηνῆς γενόμενος, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀδύτοις, ᾧ διὰ τοῦ Πνεύματος ἀπεκαλύφθη τὰ τοῦ παραδείσου μυστήρια.
>
> *Moys.* II 178 (GNO VII.1 92, 26-93, 2)

Cependant, l'usage de l'adjectif ὑπερούρανιος, bien attesté chez Grégoire[56], n'est pas indispensable ici ; l'adjectif ἐπούρανιος[57] suffit largement à indiquer ce qui intéresse l'auteur, à savoir l'action presbytérale du Christ dans le sanctuaire céleste, correspondant au sanctuaire terrestre. On pourrait multiplier les exemples de telles interventions dans la branche **Ψ**, soit dans sa totalité, comme on l'a vu dans les deux premiers cas, soit dans son extrémité (**OKR Mp**) comme dans le dernier. On n'en relèvera qu'un dernier exemple, qui relève d'une réécriture massive, dans le prologue de la cinquième et dernière homélie[58] :

> Εἰ τοίνυν τις ἐν τῷ ἰδίῳ βίῳ μιμήσαιτο τῆς θείας φύσεως τὰ γνωρίσματα, ἐκεῖνο γίνεται τρόπον τινὰ οὗ τὴν μίμησιν δι᾽ ἀκριβοῦς ὁμοιότητος ἐπεδείξατο.
>
> Τί οὖν διδάσκει ὁ λόγος ; Πρῶτον ἑαυτοῖς συγγνῶναι τῇ τῶν βεβιωμένων παρρησίᾳ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητα καὶ τότε θαρσεῖν καὶ πατέρα ἑαυτῶν τὸν θεὸν λέγειν καὶ ἀμνηστίαν ὑπὲρ τῶν ποτε πλημμεληθέντων αἰτεῖν ὡς οὐκ ἐν τῷ αἰτοῦντι ὄντος τοῦ τυχεῖν ὧν ἐφίεται, ἀλλ᾽ ἐν τῷ διὰ τῶν ἔργων αὐτῷ χαριζομένῳ τῆς αἰτήσεως τὴν παρρησίαν.
>
> *Or. dom.* V (SC 480, 1-9)

2 δι᾽ ἀκριβοῦς ὁμοιότητος : ἐναργῶς Ψ Mp Callahan δι᾽ εὐκρινοῦς ὁ. G || 3 ἑαυτοῖς : ἑαυτῆς Pc om. Ψ Mp Callahan || 3-5 συγγνῶναι – λέγειν καὶ : διὰ τῶν ἔργων τὴν παρρησίαν λαβεῖν καὶ οὕτως Ψ Mp Callahan || 5 πλημμελημάτων Ψ Mp || αἰτήσασθαι Ψ Mp || 5-7 ὡς – παρρησίαν om. Ψ Mp Callahan

Donc si quelqu'un imitait par sa propre vie les traits caractéristiques de la nature divine, il devient d'une certaine façon cela dont il a manifesté l'imitation par une ressemblance exacte.

56 Voir *LG* s.v. (13 emplois).
57 Voir *LG* s.v. : le terme est beaucoup plus fréquent et les sens bien adaptés à notre contexte.
58 Je ne conserve ici dans l'apparat que les modifications qui sont d'intérêt direct pour la question qui nous occupe.

> Que nous apprend donc le discours ? D'abord à confesser, par la liberté de parole que nous donne notre vie, la ressemblance avec Dieu, à oser alors dire que Dieu aussi est notre Père, et à demander l'oubli des fautes que nous avons commises jadis, dans la mesure où l'obtention de ce qu'on désire relève non pas de celui qui demande, mais de celui qui lui octroie, à partir de ses œuvres, la liberté de demander.

Le texte d'**OKR Mp** est beaucoup plus court : « Donc si quelqu'un imitait par sa propre vie les traits caractéristiques de la nature divine, il devient d'une certaine façon cela dont il a manifesté l'imitation de manière visible. Que nous apprend donc le discours ? D'abord à recevoir par nos actes la liberté de parole et à demander ainsi l'oubli des fautes que nous avons commises jadis. » Le texte d'**OKR Mp**, qui est stemmatiquement isolé, présente en outre un résumé plus drastique et plus incomplet de la progression du raisonnement nysséen : il écarte tout d'abord l'exactitude de la ressemblance à Dieu, qui dut paraître une affirmation trop forte au lecteur. Elle apparaît pourtant ailleurs chez Grégoire :

> Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.
>
> Mais puisqu'échappe à notre connaissance la nature de notre intellect, qui est à l'image de notre créateur, il possède la ressemblance exacte avec celui qui le transcende, en faisant connaître la nature insaisissable par le fait d'être inconnaissable en soi.
>
> *Op. hom.* XI, (*PG* 44 156, 21-25)

Dans la suite, c'est de nouveau la « ressemblance avec Dieu » et l'affirmation du rapport de filiation au Père qui sont supprimées dans la reformulation d'**OKR Mp** ; enfin, l'explication des raisons de la demande de pardon des fautes est également omise.

La question qui se pose, face à une telle situation, est la suivante : avons-nous à faire à plusieurs éditions d'un même texte, qui remonteraient à l'auteur ? ou bien à un processus de révision, unique ou multiple, qui est postérieur à l'auteur ? Et laquelle des deux branches du stemma est la plus proche du texte d'origine de Grégoire ? Faut-il se fier au beau style, aux ajouts qui ont l'air tellement nysséens, ou au contraire au texte plus simple, moins propre, moins fini ? La réponse vient pour partie de l'histoire des manuscrits eux-mêmes. Je suivrai, pour tenter de lever ce doute, l'exemple montré naguère par Jean Iri-

goin à propos du *De uirginitate*[59], lequel avait suggéré à la fois l'ancienneté et l'intérêt d'une branche italiote conjointe à une traduction syriaque ancienne, d'une part, et d'autre part le fait qu'aucune de ces deux traditions ne remontait probablement à l'auteur, mais que l'une et l'autre reflétaient des éditions ultérieures. Or dans le cas des *Homélies sur le Notre Père*, on remarque tout d'abord que le texte de la branche **Φ** est souvent plus proche de la version syriaque que celui de la branche **Ψ** (entendu au sens large, c'est-à-dire **PEDXJ OKR Mp**); ou plutôt, pour ne pas répéter l'erreur de l'éditeur précédent, que la version syriaque s'accorde plus souvent avec **Φ**, contre ce qui apparaît alors comme des révisions de **Ψ**. En second lieu, les manuscrits de la branche **Φ** ont presque tous des provenances significatives : **VMW** sont calabrais, **A** a des liens avec la Syrie-Palestine, du moins au plan textuel, et **Pc** avec Chypre (plusieurs descendants plus tardifs de cette branche confirment ces origines palestino-chypriotes pour le groupe **APcF**). On voit donc se dégager, pour **Φ**, une provenance du côté de ce qu'il est convenu d'appeler les « zones périphériques » de l'empire byzantin, Syrie-Palestine, Italie méridionale. Or on a pu montrer, de manière répétée, que les traditions textuelles de ces régions étaient souvent plus conservatrices, moins touchées par les évolutions, que des traditions textuelles plus centrales[60] – par défaut de modèles permettant des processus d'édition, par un moindre niveau culturel, du fait de structures d'enseignement plus rares, etc. En outre, la proximité avec la version syriaque tendrait à confirmer l'origine de cette famille dans la région de Syrie-Palestine ; or on sait que de nombreux transferts de populations et de livres ont eu lieu depuis la Syrie-Palestine vers l'Italie méridionale, en particulier à la suite des invasions musulmanes. Enfin, on rappellera que l'ordre des deux séries homilétiques sur le Notre Père et sur les Béatitudes est moins attendu dans la branche **Φ** que dans la branche **Ψ**, puisque cette dernière adopte l'ordre du texte évangélique, au contraire de l'autre.

On aurait donc, à gros traits, une branche plus conservatrice, **Φ**, qui est cependant marquée par des interventions lexicales ponctuelles et des simpli-

---

59 J. Irigoin, « Éditions d'auteur et rééditions à la fin de l'Antiquité (à propos du *Traité de la Virginité* de Grégoire de Nysse) », *Revue de philologie* 44 (1970) 101-106 [= J. Irigoin, *La Tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, 233-242].

60 Voir par exemple l'article classique de J. Irigoin, « L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 37-55 [= Irigoin, *La Tradition des textes grecs*, 439-465, ainsi que nombre des articles qui suivent dans le volume de 2003], et J. Irigoin, « L'apport de l'Italie méridionale à la transmission des textes classiques », in : A. Jacob – J.-M. Martin – G. Noyé (éd.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches* (Collection de l'École française de Rome 363),

fications, et une branche, **Ψ**, dont la transmission a sans doute été beaucoup plus centrale dans l'empire byzantin et qui est marquée au contraire par des processus de révision savante, successifs, qui modifient parfois profondément le texte. La traduction syriaque permet le plus souvent d'arbitrer entre les deux branches et c'est en ce sens principalement que nous avons utilisé son témoignage pour établir le texte de notre édition[61]; lorsque son témoignage n'est pas décisif, on a privilégié l'accord de **Φ** avec le groupe **PEDXJ**, qui est le moins remanié au sein de la branche **Ψ**. Ce processus a conduit à un texte très différent de celui qu'avait établi J.F. Callahan pour les *Gregorii Nysseni opera*, avec près de 240 changements au texte, portant parfois sur plusieurs lignes.

2.3 *Manuscrits plus tardifs*

Qu'en est-il, à date plus tardive, de l'histoire de ces deux branches? Une enquête rapide et provisoire, fondée sur l'examen de l'ordre des textes, sur celui des titres et des incipits, sur des collations partielles et sur le classement des manuscrits établi pour d'autres œuvres nysséennes, m'a permis de parvenir aux conclusions suivantes. Les deux familles ont connu une diffusion très inégale: on relève six copies des manuscrits de la branche **Φ**, dont cinq qui datent des 13e-14e siècles[62], et une du 16e siècle[63]; la plupart viennent du groupe **APcF** (4)[64]. Au contraire, la branche **Ψ** entendue en son sens large a été très diffusée: vingt-neuf copies, dont six doivent sans doute être reliées au groupe **Mp CNS**, à toutes périodes[65]. Sept autres dérivent d'**OK**Grimani[66], dont quatre au moins du *Codex Grimani*, au 16e siècle[67]. L'essentiel des témoins vient

Roma 2006, 5-20; voir également S. Lucà, «Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale», *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 74 (2007) 43-101, en particulier 80-81.

61 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*.

62 Madrid, BNE, 4680; Paris, BnF, grec 1000; Oxford, Bodleian Library, Barocci 27; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 444; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, theol. gr. 216.

63 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 390.

64 Madrid 4680; Barocci 27; Vat. gr. 444; Wien, theol. gr. 216.

65 Hagion Oros, Monè Batopediou, 128 (?); Monè Dionysiou, 214 (?); Monè Megistès Lauras, B 97 (?); London, British Library, Burney 52; Modena, Bibl. Estense, α.T.8.18; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, jur. gr. 13.

66 London, British Library, Royal 16.D.1 (sauf pour hom. I, qui dérive de Φ); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. gr. 41; Vat. gr. 2225.

67 Madrid, BNE, 4864; Paris, BnF, grec 585, 586; Wien, Österreichische Nationalbibliothek theol. gr. 239.

du groupe **PEDXJ** : quatorze[68], dont quatre remontent aux 13e-14e siècles[69] ; en outre, d'un unique ms. athénien paraissent dériver six copies du 16e siècle[70]. Deux autres manuscrits appartiennent à la branche **Ψ**, mais, en l'état de mes informations, ne sont pas classables[71]. Autrement dit, la prépondérance à tous points de vue de la branche **Ψ** dans la transmission se confirme, et plus encore, étrangement, celle du groupe **PEDXJ**, que Callahan avait totalement écarté de son édition. C'est de cette branche **Ψ**, et plus particulièrement d'un descendant de la famille **OK**Grimani, qu'est issue l'*editio princeps* ; cependant, l'identification précise du ou des modèles resterait à mener. Au contraire, les modèles de l'édition de J.G. Krabinger sont bien connus ; eux aussi dérivent principalement, mais pas uniquement, de la famille **OK**Grimani[72].

3 Traductions anciennes

On a vu, dans la partie précédente, que la traduction syriaque jouait un rôle fondamental dans l'établissement du texte. Il est temps maintenant de présenter rapidement ce témoin essentiel, ainsi que les autres versions anciennes.

3.1 *Syriaque*

La traduction syriaque nous est transmise principalement par deux manuscrits, bien connus des éditeurs de Grégoire de Nysse : Città del Vaticano, BAV, Vat. sir. 106 (Z) et London, British Library, Add. 14550 (syr. DLXIV ; Σ). Si l'on a eu tendance à les dater très haut (6e siècle)[73], leur dernier examen par Paul Géhin, dans le cadre du travail d'édition, tendrait à faire descendre quelque

68 Milano, Bibl. Ambrosiana, Q 14 sup. ; Oxford, Bodleian Library, Barocci 108 ; Paris, BnF, grec 1010 ; Roma, Biblioteca Vallicelliana, D 56 ; Salamanca, Biblioteca Universitaria, 2728 ; Sinaï, Monè tès Hagias Aikaterinès, gr. 331 ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. gr. 14 ; Vat. gr. 445 ; Vat. gr. 1729 ; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II. 53.

69 Athèna, EBE, 2086 ; Paris, BnF, grec 584A ; Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, C. I. 11 ; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1409.

70 Barocci 108 ; Paris gr. 1010 ; Sinaï gr. 331 ; Urb. gr. 14 ; Vat. gr. 1729 ; Venezia, gr. II. 53.

71 Hagion Oros, Monè Megistès Lauras, Λ 170 ; Oxford, Bodleian Library, Auct. T.5.11.

72 Voir *infra*, 97-98.

73 Voir Callahan (GNO VII.2), XLII-XLIII, avec la bibliographie antérieure ; F.S. Pericoli Ridolfini, « Versione siriache di Gregorio di Nissa », in : G. Fiaccadori (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del VI, VII e VIII seminario sul tema : « Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente » (Milano, 5-6 ottobre 1987 ; Napoli, 5-6 dicembre 1988 ; Bologna, 13-14 ottobre 1989)*, Roma 2001, 47-56, ici 49, qui situe le Vat. sir. 106 à la fin du 6e siècle ; M. Van Esbroeck, « The Syriac versions of the panegyric of Gregory of Nyssa on Gregory the Wonderworker and the Life of the Same », *Journal*

peu leur datation, éventuellement jusqu'au 7e siècle, en particulier du fait de la nature de la traduction de Grégoire qu'ils contiennent[74]. Les deux témoins proviennent du monastère de Deir al-Surian à Scété et y sont parvenus parmi les 250 manuscrits rapportés de Bagdad par Moïse de Nisibe en 931/932[75]. Le premier contient une importante collection de traductions nysséennes : *À Théophile contre les apolinaristes*, *Homélies sur le Notre Père*, *Homélies sur les Béatitudes*, *Sur la constitution de l'homme*, *Homélies sur le Cantique* ; le second présente seulement trois œuvres nysséennes, *Homélies sur le Notre Père*, *Homélies sur les Béatitudes*, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge* (attribué à Grégoire de Nazianze), suivies par d'autres textes de Grégoire de Nazianze. Le premier manuscrit a été utilisé et étudié par Francesco Pericoli Ridolfini et son équipe ; cependant, les éditions publiées sont d'accès très difficile, voire introuvables, à l'exception de quelques rares articles qui sont principalement des traductions[76]. On attend toujours une étude et une édition complète des différentes traductions syriaques des œuvres de Grégoire[77]. D'autre part, plusieurs extraits, plus ou moins importants, figurent dans divers manuscrits ; certains, les plus brefs, ont été publiés par M.F.G. Parmentier[78], mais l'enquête demanderait sûrement à être poursuivie.

Dans le contexte de la récente édition des Sources chrétiennes, Paul Géhin a eu la gentillesse de bien vouloir vérifier sur le syriaque les lieux variants que nous lui indiquions : c'est sous cette forme, incomplète mais décisive, que la traduction syriaque a été prise en compte, afin d'éclairer l'établissement du texte grec et non pour elle-même. Extrêmement fidèle et littérale, cette traduction permet très souvent de trancher entre les deux branches de la tra-

---

of Eastern Christian Studies 56 (2004) 1-13 ; Idem, « Les versions syriaques du panégyrique de Grégoire le Thaumaturge », *Aram* 5 (1993) 537-553, pour une datation du manuscrit de Londres au 6e siècle.

74 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 236.

75 Sur ce monastère, son histoire et celle de sa bibliothèque, voir S.P. Brock – L. van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun* (*Egypt*) (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), Leuven, Paris, Walpole (MA) 2014, XIII-XVIII, avec la bibliographie.

76 Voir les références données dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 235 n. 3-4.

77 Voir cependant déjà les utiles répertoires dressés par M.F.G. Parmentier, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *StPatr*. 22 (1989) 60-64 ; Idem, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989) 143-193 ; le second article est beaucoup plus détaillé et plus riche. Voir également D.G.K. Taylor, « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », in : A. Schmidt – D. Gonnet (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (Études syriaques 4), Paris 2007, 43-61, ici 53-54, pour une vue d'ensemble.

78 Parmentier, « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *OCP*, 173-176.

dition grecque – mais pas toujours : cela reste une traduction et certaines nuances du Grec sont difficilement identifiables en syriaque. Cependant, la traduction syriaque, qui remonte indépendamment au modèle commun des deux branches grecques, n'en présente pas les modifications, les interventions des recenseurs ou éditeurs que nous avons évoquées plus haut. Elle permet donc dans bien des cas de choisir avec une relative confiance la leçon la plus ancienne. C'est en particulier son témoignage qui confirme la très bonne qualité du texte de la branche **Φ**, et le caractère beaucoup plus remanié de celui de la branche **Ψ** – mais qui permet aussi de repérer certaines interventions inopportunes de **Φ**.

3.2 *Arménien*

Il faut ici corriger une affirmation un peu rapide, dans le volume des Sources chrétiennes[79], sur l'absence de traduction arménienne ancienne. Il existe en fait au moins une traduction arménienne, qui n'est pas postérieure au tout début du 13e siècle[80]. Dans l'homéliaire panégyrique Erevan, Mat. 1525, qui date de 1201, on trouve aux ff. 284r-286r la première des homélies sur le *Notre Père* ; les cinq homélies paraissent présentes en totalité dans le ms. tardif Erevan, Mat. 436, daté de 1790, aux ff. 26v-40. Or la première homélie a le même incipit dans les deux manuscrits, ce qui laisserait entendre que la traduction contenue dans le Mat. 436 serait bien plus ancienne que la date du manuscrit pourrait le laisser supposer. Enfin, le ms. Erevan, Mat. 1500, daté de 1283, paraît contenir aux ff. 712r-723v au moins une des homélies sur le Notre Père. Ce n'est pas le lieu ici d'étudier en détail cette traduction, qu'il faudrait pouvoir éditer et situer par rapport au stemma de la tradition manuscrite grecque. Antérieure au 13e siècle, son intérêt pour l'établissement du texte n'est pas assuré, mais demanderait une enquête spécifique.

3.3 *Géorgien*

Il existe également une traduction géorgienne, due à Euthyme l'Hagiorite (963-1028)[81], et qui serait antérieure à 1005 ; Ekaterini Kiria a publié en 2001 une

79 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 237.

80 Je remercie Françoise Vinel d'avoir attiré mon attention sur l'existence de cette traduction, et Sergey Kim d'avoir bien voulu retrouver la trace de ces manuscrits ; pour les catalogues, voir : http://www.matenadaran.am/?id=82&lng=4.

81 T. Dolidze – E. Kochlamazashvili, « Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa : the Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17-20 September 2008* (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 577-

étude sur cette traduction[82], complétée en 2006 par l'édition du texte géorgien[83]. L'éditrice rattache cette traduction à la branche **Φ** à partir de quelques exemples, mais du fait de l'échantillon très réduit de témoins retenus par Callahan, elle ne peut préciser son modèle et propose de situer la traduction géorgienne en amont des manuscrits grecs conservés de cette branche. Le faible nombre de lieux variants qu'elle évoque dans son article ne permet pas d'être plus affirmatif, même si l'histoire des manuscrits fait se demander si le modèle de **T**[84], copié par Théophane d'Iviron, dans le monastère même d'Euthyme, dans le premier quart du 11e siècle, soit très peu de temps après la confection de la traduction euthymienne, ne pourrait pas être le modèle de cette traduction géorgienne – mais son absence de prise en compte par Callahan n'aide pas à préciser ces relations éventuelles. Dans ce cas, la traduction géorgienne serait non pas un témoin indépendant au sein de la branche **Φ**, antérieure aux manuscrits grecs, mais un des témoins de l'une des familles au sein de cette branche, ce qui paraît plus plausible vu la date de réalisation de la traduction et son contexte de production. Il est difficile, cependant, de déterminer d'où provenait le modèle utilisé par Euthyme : il pouvait déjà se trouver à l'Athos, ou provenir de Constantinople, ou de la région de la Montagne Noire près d'Antioche, où la présence géorgienne était déjà importante, sans atteindre encore, cependant, la prééminence qu'elle eut au 11e siècle.

3.4 *Copte, slavon, arabe*

Il ne semble pas y avoir, pour le moment, de version copte identifiée. La traduction slavonne est tardive et incomplète (16e s.)[85], et la traduction arabe plus tardive encore (1764, à partir du latin), due à Raphaël Tucki et probablement réalisée à Rome[86]. Aucune de ces deux versions n'a d'intérêt pour

592, ici 580 et n. 12. Voir également B. Martin-Hisard, « La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *Revue des études byzantines* 49 (1991) 67-142, ici 102 pour les traductions de Grégoire de Nysse.

82 E. Kiria, « De oratione dominica of Gregory of Nyssa and its Old Georgian Translation », *StPatr*. 37 (2001) 121-125.

83 E. Kiria, *St. Gregory of Nyssa, Instruction on Prayer and Interpretation of « Our Father »* [en géorgien], Tbilisi 2006.

84 Voir *supra*, 72-73.

85 Voir L. Sels, « The Slav Reception of Gregory of Nyssa's Works : An Overview of Early Slavonic Translations », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa : the Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17-20 September 2008* (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 593-608, ici 602-603.

86 1701-1787, copte orthodoxe converti au catholicisme, il fut enseignant au Collegio Urbano

l'établissement du texte, mais l'une et l'autre attestent de sa diffusion, certes tardive, dans le monde slave et dans le monde arabophone.

4 Tradition indirecte

La tradition indirecte des œuvres de Grégoire de Nysse n'a pas encore été explorée systématiquement. Les citations des *Homélies sur le Notre Père* dans les florilèges et les œuvres ultérieures sont encore loin d'être toutes repérées ; j'ai mené un premier travail d'identification, pour le volume des Sources chrétiennes, que j'ai poursuivi depuis. Je présenterai ici quelques résultats d'ensemble, sans revenir, en revanche, sur l'utilisation des *Homélies* par d'autres auteurs, comme source et non pour en extraire des citations. En ce dernier domaine, on rappellera en particulier les *Brèves explications sur le Notre Père* d'Évagre le Pontique et celle de Maxime le Confesseur, dont Christian Boudignon a bien montré ce qu'elles devaient aux *Homélies* de Grégoire[87].

4.1 *Chaînes exégétiques*

Tout d'abord, on trouve un nombre non négligeable d'extraits dans les chaînes exégétiques. Si les chaînes sur les évangiles ne sont publiées que de manière très partielle[88], on y relève cependant déjà un certain nombre d'extraits de nos *Homélies* dans les chaînes de Nicétas sur Matthieu[89] et sur Luc[90]. On présente ici en tableau les extraits des textes qui se trouvent dans l'une et l'autre chaîne ; on notera bien sûr que la totalité du texte de ces sections ne se trouve pas dans la chaîne. Pour une analyse plus détaillée des extraits dans la chaîne sur Matthieu, on se reportera au relevé de la *Biblia Patristica*, qui donne un bon aperçu de la situation pour le moins complexe et des coupures nombreuses

---

di Propaganda Fide. Voir par exemple D.J. Melling – S.H. Griffith, « Raphael Tuki », in : *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford 2017, 400 ; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, IV (Studi e testi 147), Città del Vaticano 1951, 160-161.

87 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 169-184.

88 Voir en dernier lieu M. Geerard – J. Noret, *CPG*. IV, *Concilia. Catenae. Deuxième édition revue et mise à jour* (Corpus Christianorum. Clauis Patrum Graecorum IV), Turnhout 2018², 345-380.

89 Les extraits de la chaîne sur Matthieu avaient déjà été relevés dans *Biblia patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. 5, *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Paris 1991, 62-63, 108-109.

90 Voir le relevé de Ch.Th. Krikônès, *Συναγωγὴ Πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας* (*κατὰ τὸν κώδικα Ἰβήρων 371*) (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 9), Thessalonikè 1973, nos 1728… 1754.

effectuées par le caténiste. Cependant, le relevé sommaire ici présenté a le mérite de mettre en évidence un fait pour le moins intéressant : les extraits présentés dans les deux chaînes, sur Matthieu et sur Luc, ne se recoupent pas, en règle générale – et les quelques cas qui paraissent contraires révéleraient très probablement, à l'examen détaillé, l'absence de recoupement réel du fait des abrègements et réécritures du caténiste.

Chaîne de Nicétas	**Début**[91]	**Inc.**	**Fin**	**Des.**	***Or. Dom.***	**Début**	**Fin**
In Mt	213	εὐθὺς εἰς συνηγορίαν	214	οὐκ ἐπιτρίβει τὸν ἄνθρωπον	I	330,2	338,13
In Mt	218	ἵνα θεὸν	219	ἐστι γενέσθαι	II	362,2	376,8
In Mt	220	οὐκ ἔστι δὲ	220	ἐν τοῖς ἔθνεσιν	III	400,4	402,4
In Mt	221	ταχὰ δὲ λέγοντες	221	τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον	III	412,3	416,8 app
In Mt	223	διὰ τί παρὰ θεοῦ	224	τὸ ἀγαθὸν τελειωθείη	IV	440,12	450,15
In Mt	224	ἐν τῷ προστάξαι	224	τῇ ὀλιγαρκίᾳ μιμούμενος	IV	452,7	454,3
In Mt	225	καλὴ γοῦν	225	περιλαμβάνει χρείαν	IV	470,9	474,22
In Mt	225	ἐὰν μέντοι γεωργῶν	225	εὑρετοῦ σιτίζεται	IV	468,5	468,11
In Mt	227	ὑπογράφει διὰ τούτων	228	μεγαλοδωρεὰν ἡ δύναμις	V	478,2	488,18
In Mt	229	τάχα ὁ ἐχθρὸς	229	τὸ κρατεῖν ἔχοντος	V	518,15	524,4
In Lc	1728	εὐχῆς μὲν οὖν ἡμῖν	1728	ἐπιδειχθῆναι παρακαλεῖ	I	292,1	328,17
In Lc	1729	οἱ ἐμπαθεῖς	1729	ἐν σοὶ κακῶν	II	366,13	370,16
In Lc	1731	ἐὰν γάρ τις τοὺς θείους	1731	πατέρα κατονομάσαι	II	376,9	384,12
In Lc	1732	καὶ μὴν ἅγιον	1732	τὸ κράτος ἔχει	III	398,11	412,2
In Lc	1734	ἦν ἐν ὑγιείᾳ ποτὲ	1734	τοῦ θεοῦ πολιτεύσασθαι	IV	434,10	450,11
In Lc	1736	ἀλλ' ὡς ἀνθυπενεγκόντος	1736	εἰς τὸ διηνεκὲς ἀσχολουμένης	IV	452,2	458,11
In Lc	1739	τί οὖν διδάσκει	1739	τῆς θείας κρίσεως ἐπεκυρώθη	V	480,4	484,16
In Lc	1754	ταῦτα γὰρ δυνάμει	1754	ἐλθεῖν τοῦ θεοῦ	III	410,2	?[92]
In Lc	1999	οὐκ ἔστι τοῖς πτηνοῖς	1999	τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς	IV	?	472,19
In Lc	2010	ἀλλ' ἤδη τινές φησι καὶ ἀρχῶν	2010	ἐπικίνδυνος δὲ ἡ οἰκονομία	I	340,1	344,7
In Lc	2378	ἐν τῷ κατὰ τὸν νέον	2378	τῶν περιγείων κακῶν	II	372,10	376,5
In Lc	2392	Βαβαί· ἐμελέτησε μόνον	2392	τὸν φυλάσσοντα νόμον	II	?	374,9

91 Pour la chaîne sur Matthieu, les références sont à l'édition de B. Cordier, Toulouse 1647 ; pour la chaîne sur Luc, au nº d'item de l'édition de Ch.Th. Krikônès, *Συναγωγὴ Πατέρων*.

92 Dans la mesure où l'édition de Ch.Th. Krikônès, *Συναγωγὴ Πατέρων*, ne fournit que l'incipit et le desinit des extraits tels qu'il les a identifiés, il y a là très probablement fusion avec un autre extrait, non distingué par Ch.Th. Krikônès ; il en va de même dans les cas suivants, signalés également par ?.

(*suite*)

Chaîne de Nicétas	Début	Inc.	Fin	Des.	*Or. Dom.*	Début	Fin
In Lc	2392	εἰ δὲ βούλει στολὴ περιτί-θεται	2406	γυμνὸν αὐτὸν θεασάμενος	II	374,10	374,12
In Lc	2409	ἢ τάχα ὁ περὶ τὴν χεῖρα	2409	ἐκεῖ ἀπολήψεται	II	374,12	?
In Lc	2413	διὰ τοῦτο ἀσφαλίζεται	2413	ἐμπίπτοι τῷ δήγματι	II	374,14	374,16

Au vu de quelques sondages, la source de Nicétas semble se trouver dans un manuscrit de la branche Ψ, et plus particulièrement du groupe **MpCNS**. Il conviendrait de mener l'étude plus en détail, mais la chose est rendue difficile par l'absence d'édition critique des deux chaînes.

Toutefois, les *Homélie sur le Notre Père* n'ont pas été utilisées uniquement dans les chaînes sur les évangiles, pour commenter le Notre Père ; on les trouve également dans plusieurs chaînes aux Psaumes[93], et peut-être également dans des chaînes sur d'autres livres bibliques, comme le révèleront sans doute des études et des éditions qui sont largement attendues. On signalera ici principalement la présence de plusieurs extraits des *Homélies sur le Notre Père* dans l'une des chaînes sur les Psaumes, celle du ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 754[94]. Au milieu de nombreuses citations de Grégoire de Nysse, qui est l'un des auteurs secondaires de la chaîne – et en particulier celles qui proviennent du traité *Sur les titres des Psaumes* – figurent quatre extraits de nos *Homélies*[95] :

Hom.	Début	Fin	Folio	Psaume
I	332, 12	332, 19	f. 257	Ps 103
I	336, 1	336, 12	f. 114v	Ps 39
II	354, 8	358, 7	f. 75	Ps 21
V	512, 16	516, 1	f. 49	Ps 8

93 Voir sur ce point la synthèse de G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, V (Spicilegium Sacrum Lovaniense 54), Leuven 2018, 341-344.

94 Il s'agit du Type XIX, C 32 : voir Geerard – Noret, *CPG*. IV, *Concilia. Catenae*, 283-285.

95 G. Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une*

La collation de ces quatre extraits conduit à situer nettement la source de la chaîne XIX dans la branche **Φ**, sans pouvoir cependant en préciser plus clairement l'accroche, ce qui est aisément compréhensible au vu de la date de composition probable de la chaîne, qui est sûrement antérieure au 10e siècle, date de confection du Vat. gr. 754, mais remonte également plus haut dans le temps, sans qu'on puisse encore préciser clairement sa date de composition[96]. On présentera ci-dessous les principaux lieux variants où le Vat. gr. 754 (Vat) s'accorde avec des fautes de la tradition directe des *Homélies sur le Notre Père* – étant entendu qu'il faudrait, pour préciser la parenté de la source de la chaîne, compléter ces collations dans les manuscrits des autres chaînes liées à la chaîne XIX ; les fautes propres de Vat sont laissées de côté :

332, 18 εἴη κακὸν : κακὸν εἴη (ᾖ W Vat) tr. ΦBT G Vat
336, 2-3 ἢ – ἀμφισβητούντων om. Mp Vat || 5 δὲ : δὲ ἡ ΦBTAPc Vat
356, 3 τὸ : τὰ ΦBTAPcF Mp Vat || 7 καὶ om. ΦBT Vat || 8 τῆς εὐχῆς : τῆς γραφῆς Mp om. ΦBTAPcF G Vat || σημασίαν a. ἔστιν tr. ΦBTAPcF G E Vat || 10 δωροφορίας om. ΦBT PcF G Vat || 14 αὐτῷ τι : αὐτόν τι V^{ac}MWBTAPcF Mp ἄντι Vat || 358, 5 προκατορθωθέντος : προκατορθωθέντων Pc κατορθωθέντος Ψ Vat κατορθωθέντος τούτου EDXJ
514,2 ἢ : ante 1 παρά tr. (ἡ MA^{ac} Vat) WMBTA^{pc} Vat || 4 καρδίας : καρδία WM Vat || 5 ἐπιζητεῖς + καὶ BAPc Vat || 11 καὶ² – ἰχθύας : ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ (τοῦ iter. F) πεδίου (+ καὶ F) τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ (τοῦ οὐρανοῦ om. F) καὶ τοὺς ἰχθύας τῆς θαλάσσης (τῆς θαλάσσης om. F) ΦBTAPcF DXJ Vat || 12 καὶ om. WMBTPc G D Vat || φήσας (Z) : φησάσης F Ψ E Mp Vat || 18 τῆς ψυχῆς : ψυχικὰς WMBTPc G Vat

Un certain nombre de lieux variants me paraissent attester clairement la parenté du Vat. gr. 754 avec la branche **Φ** au sens large (**ΦBT APcF**) : 356, 3.10 ; 514, 4.11.18. La réécriture de 514, 11 est particulièrement probante. D'autres fautes, moins nettes (332, 18 ; 336, 5 ; 356, 7.8, 14 ; 514, 2.5.12) viennent compléter

forme littéraire (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 43-46), Louvain 1986, ici II, 243-274, n'avait relevé qu'un extrait, celui qui figurait dans son sondage, sur le Ps 21, 26 (*Or. dom.* II [SC 354, 8-358, 7]).

96 Voir, à titre provisoire, les raisonnements de Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, II, 280-281, qui ne valent cependant que pour le Vat. gr. 754 ; or les mêmes extraits de Grégoire paraissent figurer dans d'autres chaînes du même groupe (voir Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, V, 341-343, et M.-J. Rondeau – P. Géhin – M. Cassin, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*, I [SC 614], Paris 2021, 131-151, 202-223, pour les apparentements entre les différentes chaînes liées à la chaîne XIX), ce qui en fait remonter assez haut le modèle.

ce tableau. Il est vrai que deux autres lieux variants (358, 5 et 514, 12) tendraient dans le sens d'une parenté avec la branche **Ψ** entendue en un sens large (**PEDXJ Ψ MpCNS**) ; cependant, le premier s'explique aisément par l'omission du préfixe προ- ; dans le second cas, on voit que **F** (branche **Φ**) au moins a la même leçon que Vat, ce qui peut suffire à expliquer la présence de l'erreur dans Vat. L'origine des extraits présents dans la chaîne dont dépend le Vat. gr. 754 peut donc être située du côté de la branche **Φ** de la tradition manuscrite, au contraire de ce que nous avons vu s'esquisser pour les chaînes de Nicétas.

4.2 *Florilèges*

On rencontre également d'assez nombreux extraits des *Homélies* dans des florilèges, tant spirituels que doctrinaux. Les définitions d'*euchè* et *proseuchè* ont très largement circulé[97], de même que le passage relatif à l'Esprit saint et plus largement à la théologie trinitaire dans l'*Hom.* III. Mais il faut surtout noter que les *Sacra parallela* ont retenu un nombre considérable d'extraits (j'ai pu en repérer une quarantaine, mais tant que l'édition critique commencée par J. Declerck et T. Tum ne sera pas complète, il sera difficile de donner un décompte exact et d'exploiter textuellement ce témoin indirect). On relèvera encore que la *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, florilège de la fin du 7e siècle[98], contient plusieurs extraits des *Homélies* : deux définitions, dans le chapitre 33 qui leur est consacré[99], mais aussi trois extraits plus longs, dont le passage sur l'Esprit de la troisième homélie[100]. En l'absence d'édition des deux extraits autres que le passage sur l'Esprit dans la publication de

97 Par exemple dans Collections de Définitions, A.ε.109 (éd. Furrer-Pilliod, ST 395) ; *Doctrina Patrum*, 33 (éd. Diekamp, 257, 17-18) ; *Epimerismi homerici*, II, ε, 7-9 (éd. A.R. Dyck, 287, 34-36) ; *Souda*, ε, 3819, 2-3 (éd. Adler) ; *Etymologicum Gudianum*, ε (éd. E.L. de Stefani, 567, 14-576, 15) ; Nicolas Katasképènos, *Vie de s. Cyrille le Philéothe*, 41, 5 (éd. É. Sargologos [SH 39], 194, 27-30) ; Pseudo-Zonaras, *Lexique*, π, 1577, 22-23 (éd. J.A.H. Tittmann) ; Florilège du Paris. gr. 1076, f. 282v (cf. P. Van Deun, « Petit panorama de la littérature ascétique de l'époque patristique et byzantine : le *Parisinus gr*. 1076 », in : G. Guldentops – C. Laes – G. Partoens (éd.), *Felici curiositate. Studies in Latin literature and textual criticism from Antiquity to the twentieth century in honour of Rita Beyers* [IPM 72], Turnhout 2017, 611-635, ici 629).

98 F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht*, Münster 1907, 1981².

99 *Doctrina patrum*, 33 (257, 17-18) : *Or. dom.* II (SC 354, 8-9) ; *Doctrina patrum*, 33 (258, 5) : *Or. dom.* III (SC 418, 3).

100 *Doctrina patrum*, 1, XII (4, 7-5, 26) : *Or. dom.* III (SC 420, 7-426, 5) ; *Doctrina patrum*, 12, XVI (76, 10, sans édition du texte) : *Or. dom.* III (SC 418, 2-6) ; *Doctrina patrum*, 19, VI (122, 13, sans édition du texte) : *Or. dom.* IV (SC 448, 1-6).

F. Diekamp, il est difficile de se prononcer sur la situation stemmatique du florilège ; là encore, l'étude demande à être poursuivie.

L'enquête reste encore largement à mener dans les autres florilèges, même si quelques éléments ponctuels émergent ici ou là, comme pour le *De oeconomia Dei* de Nil Doxapatrès, dont seul le premier livre a pour le moment été étudié[101]. On y trouve une citation de la quatrième homélie (SC 458, 13-462, 11), dans un chapitre sur *Gn* 3, 15, intitulé *Sur la garde contre la tête du serpent intelligible et sur la garde de l'homme, autrement* (I, 153, 21-51)[102]. Ce florilège, dont on tend à situer l'origine en Italie méridionale, et plus précisément en Sicile, au 12e siècle[103], présente un court extrait des *Homélies* qui permet pourtant d'identifier, avec une relative confiance, sa source. Elle appartient visiblement à la branche **Φ**, ce qui ne saurait surprendre pour un florilège composé en Italie méridionale[104] ; le seul exemple de 462, 7 (πολυποικιλίᾳ : ποικιλίᾳ T Ψ EDXJ Mp Nil), où le texte de Nil rencontre celui de la branche **Ψ**, ne saurait suffire, sur une simplification de ce genre – on notera d'ailleurs qu'on trouve une simplification semblable dans le manuscrit **T**, qui appartient à la branche **Φ**. Cependant, il est impossible de situer plus précisément le modèle utilisé par Nil, à partir de cette seule section, soit qu'il ne soit pas conservé, soit que les éléments dont on dispose ne soient pas suffisants pour l'identifier.

On a également mentionné en passant le florilège spirituel contenu dans le ms. Paris, BnF, grec 1076[105] à propos de la définition d'εὐχή et προσευχή : il

101 Voir S. Neirynck, *La théologie byzantine en Sicile normande. Nil Doxapatres (XIIe siècle), De œconomia Dei, Livre I, 1-163. Édition critique et introduction*, Thèse de doctorat, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2014, 214-215 (je remercie l'auteur de la thèse et P. Van Deun, son directeur, qui m'ont aimablement donné accès à ce travail encore inédit).

102 *Ibidem*, p. 214, § 153, tit. : Περὶ τῆς τηρήσεως τῆς κεφαλῆς τοῦ νοητοῦ ὄφεως καὶ τῆς τηρήσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἑτέρως.

103 Voir I. de Vos, *Good Counsel Never Comes Amiss. Nilus Doxapatres and the De œconomia Dei : critical edition of book I, 164-263*, Thèse de doctorat, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2010, 1-19 (de nouveau, je remercie l'auteur et P. Van Deun, son directeur, de m'avoir donné accès à cette thèse non publiée) ; Neirynck, *La théologie byzantine*, IX-XXI. Voir également les éléments oraux présentés par P. Van Deun lors du séminaire qu'il a assuré le 29 mars 2019 à l'EHESS sur ce florilège, et sa publication subséquente : P. Van Deun, « Lire les Pères grecs en Sicile normande : le cas du *De oeconomia Dei* de Nil Doxapatrès », dans B. Cabouret – A. Peters-Custot – C. Rouxpetel (éd.), *La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Paris 2020, 161-179.

104 460, 3 ἀνελκυσθῆναι : ἑλκυσθῆναι Nil || ῥαχίας : τραχείας ΦBTAPcFG Nil || φυσικῶς : φύσεως Nil || φ. + τῆς Ψ E Mp Nil[R] (Neirynck édite à tort le texte de R, contre PVM) || 5 ἐστιν om. Nil || 7 λεπίδων προσβολαῖς : προβολίων λεπίσιν ΦBTAPc προβολῶν λεπίσιν Nil || 11 φυλαχθείη : τηρηθείη Nil || 462, 5 αἱ om. ΦBTAPcF Nil || ἐμμιχθεῖσαι : ἐμμιγεῖσαι Nil || 7 πολυποικιλίᾳ : ποικιλίᾳ T Ψ EDXJ Mp Nil || 8 τουτέστιν : ἤτοι Nil.

105 Voir *supra* n. 97 et l'étude de Van Deun, « Petit panorama de la littérature ascétique ».

contient également d'autres extraits des *Homélies*, qu'il conviendrait d'étudier en détail. Il faut encore citer le célèbre florilège du ms. Paris, BnF, grec 1115, qui contient de larges extraits de l'*Hom*. III (f. 195^{r-v}) ; on peut très précisément le situer dans le stemma des *Homélies* : son texte est étroitement apparenté à celui du manuscrit Pc (Paris, BnF, grec 1504, 11^{e}-12^{e} s., probablement originaire de Chypre), sans pourtant en être, sans doute, une copie[106]. Or on sait que les débats sur l'origine et les modèles du Paris gr. 1115 ont été nombreux, et depuis longtemps ; son colophon, où Léon Kinnamos dit avoir recopié en 1276, pour la bibliothèque du Palais impérial à Constantinople, un manuscrit provenant de Rome et daté de 759 ou 774/775, est célèbre et a été souvent discuté, de même que les sources utilisées pour composer ce volume[107]. La proximité avec le Paris gr. 1504, qui a été copié en Chypre et y était encore au 13^{e} siècle[108], pourrait aider

---

106 386, 1 σκιὰν : εἰκόνα Pc 1115 || 2 τυπικῶν : τυπικοῖς APcF Ψ G Mp Z || 3 εἰσάγῃ : εἰσάγει WBR PcF 1115 εἰσαγάγῃ EDXJ || 3-4 τὸν ἱερέα τῷ θεῷ tr. 1115.
412, 12 σὴ om. 1115 || καὶ[1] om. V Ψ 1115 || 13 εἰρήνη + καὶ ἁγιασμὸς 1115 || 15 βασιλείαν + τοῦ θεοῦ ΦBTAPc G DXJ 1115.
414, 7 κτίσιν : φύσιν ΦBTAPc DXJ 1115 || 11 βασιλεία : βασιλεύει 1115 || δὲ : γε Pc 1115
416, 6 τε om. 1115 || 7 τὰς ἁμαρτίας : τῆς ἁμαρτίας ΦBT τὴν ἁμαρτίαν A PcF Z 1115 || 12 ἑκατέρου : ἑκατέρων T F Ψ EDXJ ἑκατέρῳ G 1115 || 418, 2 καὶ ἡ δύναμις om. 1115 || αὐτὴ + τούτων APcF Ψ Mp 1115
420, 5 εἰ + τε 1115.
422, 2 ἰδεῖν : ἴδιον ΦBTAPcF G Z 1115 || ὅ τε : ὅτι 1115 || γὰρ + ὁ 1115 || 4 καὶ παρὰ τοῦ : καὶ APcF 1115 5 καὶ om. 1115
8-9 τοῦ – πνεύματος : τῷ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι F Ψ EDXJ 1115 || τοῦ μὴ ἀγεννήτως : τὸ ἐξ αἰτίας Pc 1115 om. ΦBTA || 14 ὁ λόγος ἵστησιν αὐτῷ : ἵστησιν αὐτοῦ ὁ λόγος ΦBTAPcF G 1115 || 424, 2 ἐκ τοῦ υἱοῦ : τῷ υἱῷ Pc DXJ 1115 || 2-3 φησιν post τις tr. ΦBTAPcF G 1115 || 3 οὗτος om. 1115 || 4 τὸ om. VW 1115 || καὶ + τοῦ 1115
426, 2-3 ἔρρωται δι' ἑκατέρων ἡ εὐσεβὴς : ἔρρωστε οἱ εὐσεβεῖς δι' ἑκατέρων 1115
428, 1 οὖν + φησι 1115 || 3 μολυσμάτων : μολυσμῶν Pc 1115.
On relève un certain nombre de fautes de Pc absentes du Paris. gr. 1115 : 412, 15 ἐλθεῖν om. Pc || 414, 8 τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν Pc || 416, 6 δύναμίς τε καὶ om. Pc τε om. 1115 || 416, 12 ἁμαρτίαν + τοῦ PcF || 426, 1 κατὰ τὴν : κατ' Pc.

107 Voir en particulier J.A. Munitiz, « Le *Parisinus Graecus* 1115 : description et arrière-plan historique », *Scriptorium* 36 (1982) 51-67 ; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype* (Dumbarton Oaks Studies 34), Washington D.C. 1996 ; K.-H. Uthemann, « Neues zum Kolophon des *Parisinus graecus* 1115 ? », *Revue d'histoire des textes* 29 (1999) 39-84 ; K.-H. Uthemann, « Nochmals zu Stephan von Bostra (CPG 7790) im Parisinus gr. 1115. Ein Testimonium – zwei Quellen », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 50 (2000) 101-137 ; E. Lamberz, *Concilium uniuersale Nicaenum secundum, Concilii actiones I-III* (ACO II.3.1), Berlin, New York 2008, XXVIII-XXIX, qui donne la bibliographie, en particulier n. 117-118 ; K.-H. Uthemann, *Studien zu Anastasios Sinaites, Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien* (TU 174), Berlin, Boston 2017, 29-174, 473-509, 609-635 (le volume reprend des articles antérieurs, avec compléments, corrections et discussions).

108 P. Canart, « Les écritures livresques chypriotes du milieu du XI^{e} siècle au milieu du XIII^{e} et

à éclairer l'histoire du Paris. gr. 1115, au-delà des affirmations souvent remises en question de son colophon ; il faudrait pour cela étudier plus en détail les sources d'autres citations contenues dans le manuscrit, pour des textes dont on connaît l'histoire, et non uniquement pour les florilèges conciliaires : je me réserve d'y revenir dans un autre contexte.

L'enquête sur les citations des *Homélies* dans les florilèges demande à être largement étendue. On voit qu'elle apporte déjà, cependant, quelques éléments qui intéressent tant l'histoire du texte nysséen que celle des florilèges en question.

4.3 *Citations dans des œuvres autres que chaînes et florilèges*

Dans les textes unitaires, on trouve bien sûr de très nombreuses citations du passage sur l'Esprit saint, dont on aurait pu attendre que sa réception fasse, lors de ce colloque comme dans ce volume, l'objet d'une étude à part : cela reste un *desideratum* des études sur la réception nysséenne, pour un passage dont on sait la charge théologique. D'autres formules doctrinales ont également été retenues chez divers auteurs, comme Jean Damascène pour les relations entre puissance et activité (Ὧν δὲ ἡ ἐνέργεια μία, καὶ ἡ δύναμις πάντως ἡ αὐτή ἐστιν. Πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν ἀποτέλεσμα)[109]. Grégoire Akindynos a encore utilisé trois passages différents, de nouveau tirés de l'*Hom.* III[110], mais il semble relativement isolé en ce sens parmi les auteurs de la controverse palamite – alors que d'autres œuvres nysséennes y sont citées très fréquemment. Enfin, on relève quelques utilisations peut-être plus anecdotiques, comme chez Jacques le moine, auteur de la première moitié du 12e siècle qui a très largement utilisé d'autres œuvres de Grégoire pour ses textes-centons[111]. Philagathe Kérameus a également remployé au moins la fin du texte pour l'une de ses homélies, au 12e siècle[112].

Il faut enfin signaler deux reprises beaucoup plus massives : tout d'abord, on trouve dans la pseudo-correspondance du pseudo-Nil d'Ancyre, au milieu

---

le style palestino-chypriote 'epsilon' », *Scrittura e Civiltà* 5 (1981) 17-76, ici 30 [= P. Canart, *Études de paléographie et de codicologie*, I (Studi e testi 450), Città del Vaticano 2008, 677-747, ici 690] ; J. Darrouzès, « Les manuscrits originaires de Chypre à la Bibliothèque Nationale de Paris », *Revue des études byzantines* 8 (1950) 162-196, ici 188-189.

109 *Or. dom.* III (SC 418, 2-3) : *Expositio fidei*, 59, 67-68 (PTS 12).

110 *Or. dom.* III (SC 406, 13-16) : *Refutationes duae…*, III, 32, 51-53 (CCSG 31) ; *Or. dom.* III (SC 414, 9-12) : *Refutationes duae…* II, 8, 14-17 ; *Or. dom.* III (SC 418, 3) : *Refutationes duae…*, III, 25, 17-18.

111 Voir M. Cassin, « D'Origène à l'édition de 1615 », 96-98, 109-110.

112 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 245-246.

des multiples textes qui sont utilisés pour faire ces lettres qui n'en sont pas[113], plusieurs extraits des *Homélies*, dont le passage sur la comparaison avec le serpent, dans l'Hom. IV[114]. Cela atteste, très tôt, de la célébrité du texte, puisqu'on peut sans doute dater ce corpus du 6e siècle. De même, l'hymne à la prière est repris dans l'un des traités du corpus de l'*Éphrem grec* – mais aussi parmi les pseudo-chrysostomica[115].

Au terme de ce survol très partiel, on peut donc conclure que les différentes facettes du texte ont intéressé les lecteurs tardo-antiques et byzantins : spirituelle, doctrinale, exégétique. Cette assez ample utilisation confirme l'impression donnée par la tradition manuscrite directe d'une connaissance large du texte, qui ne se limite pas à sa fonction de commentaire exégétique d'un passage, certes célèbre, du Nouveau Testament. Cependant, le texte n'est pas universellement connu, et l'enquête resterait à mener des endroits où l'on s'attendrait à trouver les *Homélies*, sans les rencontrer. Il ne semble pas, par exemple, que Sévère d'Antioche cite les *Homélies sur le Notre Père*, alors même qu'il a une assez large connaissance des textes nysséens et cite à plusieurs reprises les *Homélies sur les Béatitudes*. Mais une telle étude n'aura de sens que dans le cadre d'un examen plus large des citations de Grégoire chez d'autres auteurs, que je n'ai pu, pour le moment, que commencer.

5 Éditions et traductions modernes

Qu'en est-il de la postérité du texte à partir de l'époque moderne ? On a vu que les copies se sont multipliées aux 15e et 16e siècles, dans le contexte habituel des demandes liées au concile de Trente et de la plus grande disponibilité des manuscrits en Occident, mais ces manuscrits grecs sont rapidement relayés par des traductions latines puis des éditions du texte grec.

113 Voir L. Bossina, « Il carteggio di Nilo di Ancira con il generale Gainas è un falso », in : A. Rigo – A. Babuin – M. Trizio (éd.), *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini* (*Venezia, 25-28 novembre 2009*), II, Bari 2013, 215-249 ; Idem, « Nilo, Crisostomo e altre lettere false », in : F. Barone – C. Macé – P. Ubierna (éd.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges Sever J. Voicu* (IPM 73), Turnhout 2017, 823-849, avec la bibliographie antérieure.

114 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 239-240.

115 Voir dans ce volume la contribution de G. Bady, « L'hymne de la prière de Grégoire de Nysse dans trois textes mis sous les noms d'Éphrem et de Jean Chrysostome », 707-722.

5.1 *Traductions latines*

On connaît trois traductions latines modernes des *Homélies*[116]. La première, due à Athanase Chalkéopoulos et réalisée dans le 3e quart du 15e siècle, est éditée dans ce volume par Jose Luis Narvaja et Francisco Bastitta Harriett[117] ; cette traduction n'avait jamais été publiée et n'est transmise que par quatre manuscrits. Sa diffusion matérielle a donc été réduite, même si son rayonnement a cependant été important, au vu des lecteurs et des annotateurs de certains de ses témoins[118]. Deux autres traductions ont été publiées en l'espace de deux ans. Pietro Galesini[119] a fait paraître une traduction à Rome en 1563, avec celle des *Homélies sur les Béatitudes*[120] ; la seconde est due à Laurent Sifanus[121] et a été publiée à Bâle en 1562, dans le gros volume des œuvres latines[122]. Leurs

---

116 Sur ces traductions, voir en particulier H. Brown-Wicher, « Gregorius Nyssenus », in : F.E. Cranz – P.O. Kristeller (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations*, V, Washington 1984, 1-250, ici 143-146, ainsi que Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 247.

117 Voir dans ce volume, 156-242.

118 Sur ce point, voir l'article de F. Bastitta Harriet dans ce volume, 723-740.

119 Sur ce personnage, outre la notice rapide d'A.C. Way, « Gregorius Nazianzenus. Addenda et corrigenda », in : F.E. Cranz – P.O. Kristeller (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations*, III, Washington 1976, 413-425, ici 422 ; voir aussi L. Bossina – E.V. Maltese, « Dal '500 al Migne. Prime ricerche su Pier Francesco Zini (1520-1580) », in : M. Cortesi (éd.), *I Padri sotto il torchio : le edizioni dell'Antichità cristiana nei secoli XV-XVI : atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25-26 giugno 1999* (Millenio medievale 35, Atti di convegni 10), Tavarnuzze 2002, 217-287, ici 253-256, avec les notes.

120 *Gregorii Nyseni conciones quinque de oratione Domini. Eiusdem conciones octo de beata uita comparanda. Omnes a Petro Galesino conuersae. His adiuncta est ab eodem Nyseni uita et ueteribus auctoribus collecta*, Romae M. D. LXIII. Apud Paulum Manutium, Aldi F. Pour les publications patristiques romaines de cette époque, voir en dernier lieu P. Sachet, *Publishing for the Popes : The Cultural Policy of the Catholic Church towards Printing in Sixteenth-Century Rome*, PhD diss., Warburg Institute, University of London, London 2015 (en particulier 173-284 pour les publications de Paolo Manuzio), thèse publiée depuis : *Publishing for the Popes : The Roman Curia and the Use of Printing (1527-1555)* (Library of the Written Word 80), Leiden, Boston 2020 (je remercie P. Augustin qui m'a indiqué cette double référence).

121 Sur ce personnage, voir la notice du *BBKL*, avec ample bibliographie : https://www.bbkl.de/public/index.php/frontend/lexicon/S/Si/sifanus-cifanus-gifanus-siffanus-siphanius-siphanus-sivanus-syfanus-syphanus-laurentius-hubert-74372, ainsi que L. Böninger, « Sifanus, Laurentius », in : L. Boehm *et alii* (éd.), *Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians Universität München*. I, *Ingolstadt-Landshut 1472-1826* (Ludovico Maximilanea 18), Berlin 1998, 399-400, qui n'apporte pas d'élément supplémentaire.

122 *Diui Gregorii, episcopi Nysseni… Opera quae adipisci licuit omnia… de graeco in latinum a diuersis, sed potissimum a D. Laurentio Sifano, … translata…*, Basileae M. D. LXII. per N. Episcopium juniorem.

sources n'ont pas encore été étudiées, même s'il est probable que, comme pour d'autres textes, Sifanus ait utilisé le manuscrit qui était en sa possession (Paris, BnF, gr. 586[123]), un témoin de la branche **Ψ**, puisque copie du *Codex Grimani* – la chose demanderait toutefois à être vérifiée. Seule la seconde fut largement réimprimée ; ce fut elle, en outre, qui fut intégrée à la *Patrologie* de Migne. J.G. Krabinger réalisa une nouvelle traduction pour son édition du texte grec (voir *infra*), en s'inspirant des deux traductions de Galesini et de Sifanus dont il avait connaissance. Tout reste à faire sur les deux traductions d'époque moderne, qui n'ont pas été étudiées par Callahan et ne sont pas situées dans le stemma.

5.2 *Éditions du texte grec*

Cependant, comme pour la plupart des textes nysséens, il a fallu attendre 1615 et l'édition de Fédéric Morel, à Paris, pour que paraisse la première édition du texte grec[124]. Le modèle en est perdu ; il s'agissait probablement du manuscrit envoyé par Andreas Schott et mentionné dans la préface pour une trentaine d'œuvres et homélies. On pourrait certainement mieux caractériser le modèle de cette édition à partir d'une étude des témoins récents de la branche **Ψ**, qui n'a pas été menée par J.F. Callahan non plus que par nous. L'édition a été reproduite en 1638, puis reprise dans la *Patrologia graeca*. Dans ces trois cas, c'est la traduction latine de Laurent Sifanus qui est reproduite en vis-à-vis du texte.

En 1840, Johann Georg Krabinger publia une nouvelle édition du texte[125] ; il la fondait sur les manuscrits **O** et **R** (München, BSB, Cod.graec. 370 et 107) ; reconnaissant qu'ils provenaient de la même famille (**Ψ**), il chercha à compléter leur témoignage. Grâce à l'aide de Louis de Sinner, helléniste suisse (1801-1860) alors en poste à Paris[126], il eut accès à sept manuscrits parisiens[127] – le

123 Voir https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/50166/ pour la bibliographie sur ce manuscrit, en particulier les différents volumes des *Gregorii Nysseni Opera*. Pour les sources de Sifanus, voir le résumé des conclusions d'H. Hörner citées dans Brown-Wicher, « Gregorius Nyssenus », 58.

124 Sur cet imprimeur et éditeur et son œuvre, voir en dernier lieu J. Kecskeméti, *Fédéric Morel II, éditeur, traducteur et imprimeur* (Nugae humanisticae), Turnhout 2014.

125 J.G. Krabinger, *S. Gregorii, episcopi Nysseni, De precatione orationes V, graece et latine*, Landshut 1840.

126 Louis de Sinner (Gabriel Rudolf Ludwig von Sinner), fut bibliothécaire à la Sorbonne (1842-1850) et auteur de la *Bibliographie der Schweizergeschichte 1786-1851* (Bern 1851) ; voir http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriel-rudolf-ludwig-von-sinner.

127 Paris, BnF, Coislin 58 (**E**) ; gr. 584 (**N**), 585 et 586 (des copies du manuscrit Grimani, donc des frères de **R**), 1000 (une copie de **W**, qui lui donnait accès à un état dégradé de **Φ**), 1010 (**Ψ**, groupe **DXJ**), 1504 (**Pc**, témoin marginal de **Φ**). Il retient en particulier **E**, **N** et **Pc**, ce qui, sauf pour ce dernier manuscrit, renforce sa dépendance à la branche **Ψ**.

livre lui est d'ailleurs dédié. Il fit également collationner cinq manuscrits de Vienne[128] par un certain *Henricus Massmannus*, de l'Université de Munich, qu'il faut très probablement identifier avec Hans Ferdinand Maßmann[129], même si la légende patriotique lui fait ignorer latin et grec. L'auteur avait en outre repéré plusieurs extraits dans des œuvres ultérieures (*Sacra parallela*, *Panoplie* d'Euthyme Zygabène, controverse autour du Saint-Esprit)[130] ; il connaissait également les éditions parisiennes de 1615 et 1638 et la traduction de Sifanus parue à Bâle en 1562, dans son exemplaire annoté par l'auteur[131], ainsi que celle de Pietro Galesini parue un an plus tard à Rome. Il donne d'ailleurs une traduction latine du texte nysséen, qui s'inspire beaucoup de celles de ses deux prédécesseurs. S'il ne procède pas encore à une édition critique scientifique, il a pu cependant améliorer significativement le texte de bien des manières, restaurant la grande lacune de l'*Hom.* III, mais aussi corrigeant certaines déformations du texte de **Ψ** (ainsi, au début de l'Homélie V, il rétablit la forme longue du prologue, que nous avons également choisie). On mentionnera encore, en passant, l'*editio minor* de F. Oehler publiée en 1859, qui ne comporte aucune préface ou introduction et élabore son texte à partir de celui de ses prédécesseurs[132].

5.3 *L'édition des* Gregorii Nysseni opera *de John F. Callahan*

Il fallut ensuite attendre 1992 pour qu'une première édition critique du texte paraisse, comme volume VII.2 de la collection des *Gregorii Nysseni opera*. Ce volume comprend les deux séries homilétiques sur le Notre Père et les Béatitudes, dont on a vu plus haut les liens étroits. Né en 1912, leur éditeur, John F. Callahan, fut professeur de philosophie et *Classics* à la Georgetown University, après avoir été formé à la Loyola University de Chicago et à l'Université de Chicago[133]. Il termina sa carrière à Dumbarton Oaks (Project : Gregory of Nyssa

---

128 Wien, ÖNB, jur. gr. 13 (groupe **MpCNS** ?), theol. gr. 42 (**F**), theol. gr. 160 (**X**), theol. gr. 216 (**Φ**, très proche de **A**), theol. gr. 239 (**Ψ**, peut-être une copie du ms. Grimani ou de **O**).

129 1797-1894, Professeur à l'Université de Munich à partir de 1829 ; W. Scherer, « Maßmann, Hans Ferdinand », in : *Allgemeine Deutsche Biographie* 20, Leipzig 1884, 569-571 (https://www.deutsche-biographie.de/pnd119059193.html#adbcontent).

130 Voir Krabinger, *S. Gregorii, episcopi Nysseni, De precatione orationes V*, XII-XIII.

131 Exemplaire qui fut apparemment, d'après ses dires, utilisé pour l'impression parisienne (*ibidem*, XIII-XIV). Il n'est pas localisé, à ma connaissance ; l'exemplaire de l'édition de 1562 de la Bayerische Staatsbibliothek est actuellement noté comme disparu : https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV004549704.

132 F. Oehler, *Gregor's, Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und Fünf Reden auf das Gebet* (Bibliothek der Kirchenväter 1.3), Leipzig 1859.

133 Sur le personnage, voir H.F. North, « In Memoriam : John F. Callahan », *Journal of the History of Ideas* 65 (2004) 155-157.

and the Greek Philosophical Tradition, 1978-1986). Ses travaux portèrent essentiellement sur la philosophie et la patristique, en liant ces deux approches ; il poursuivit toute sa vie son travail sur Grégoire de Nysse[134], commencé sous l'impulsion de Werner Jaeger à Chicago, et son édition aboutit alors qu'il avait 80 ans (il est décédé en 2003). L'édition de Callahan avait dégagé les résultats suivants : deux classes de manuscrits grecs, **Φ** et **Ψ**, clairement identifiées et représentées dans son édition chacune par trois manuscrits (respectivement **VMW** et **OKR**) ; la version syriaque était rattachée à la branche **Φ** ; les manuscrits « de tradition mixte » relevaient d'une contamination entre ces deux familles et n'étaient utilisés que sporadiquement, à partir de cinq témoins (**A CNS E**). J.F. Callahan faisait remonter très haut la séparation entre les deux classes, au 5e siècle, position qui ne nous paraît pas s'imposer, comme nous l'avons montré dans notre édition[135]. L'éditeur semble cependant avoir privilégié, de manière générale et d'une façon croissante en avançant dans l'œuvre, le texte le plus lisse et le plus beau, celui de la famille **Ψ**, et ce malgré le témoignage contradictoire du syriaque. En outre, même s'il avait bien mis en évidence les divergences massives entre ces deux traditions, il a trop souvent édité un texte mixte, mêlant les leçons des deux familles. Le point le plus gênant, cependant, est qu'il écarte sans classement tout le reste de la tradition manuscrite, qui est réduite à une liste de cotes[136]. Les recensions du volume ont pourtant été très louangeuses, voire ont vanté la facilité de lecture de l'introduction sur la tradition manuscrite – il est vrai rédigée en anglais, pour la première fois dans la collection – sans jamais relever le problème que posaient les modalités employées pour le classement ainsi que la mise à l'écart de l'essentiel des témoins[137].

Il faudrait ajouter à ce relevé les éditions séparées du passage sur l'Esprit saint dans l'*Hom.* III, section qui manquait dans l'édition parisienne et qui a été éditée à part à partir de sources diverses à plusieurs reprises. L'histoire de ce fragment est encore à écrire.

134 Voir en particulier : J.F. Callahan, « Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 29-57 ; « Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time », in : *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Firenze 1958, 59-66 ; « The Serpent and ἡ ῥαχία in Gregory of Nyssa », *Traditio* 24 (1968) 17-41.

135 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 249-259.

136 Callahan (GNO VII.2), XLIII-XLVIII.

137 Voir en particulier J.C.M. van Winden, *VChr* 47 (1993) 93 ; voir également P. Maraval, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 73 (1993) 326-327 ; A. Meredith, *JThS* 46 (1995) 349-352 ; ce dernier compte rendu soulève cependant certaines critiques, en particulier sur le choix de mettre entre crochets ἐκ en *Or. dom.* III (SC 424, 1-2).

Ce n'est en revanche pas le lieu de faire ici l'histoire des traductions en langues modernes, qui nous emmènerait trop loin. On trouvera un bref aperçu de cette autre forme de la réception de l'œuvre dans le volume des Sources chrétiennes[138].

6 Conclusion

Que retenir au terme de ce parcours sans doute un peu aride ? Tout d'abord, le texte des *Homélies sur le Notre Père* a suscité un grand intérêt des lecteurs tardo-antiques et médiévaux, mais aussi de très nombreuses interventions textuelles de leur part, en des points variés de l'œuvre. D'où la complexité de l'histoire de la transmission du texte et les vicissitudes de son processus d'édition. D'où, aussi, la nécessité d'une nouvelle édition, qui établisse un texte plus sûr et documente mieux l'histoire de la transmission du texte, ce que nous avons cherché à faire dans le récent volume publié avec Christian Boudignon[139] – tout en restant conscient qu'un travail plus complet, fondé sur l'ensemble de la tradition manuscrite grecque, des traductions orientales et de la tradition indirecte demeure nécessaire. Cependant, si ce texte a suscité un tel intérêt, c'est qu'il présente de multiples facettes ; nous l'avons vu à propos des citations de l'œuvre dans la littérature de langue grecque. Ces reprises concernent certes l'exégèse, mais aussi la théologie spirituelle et la théologie trinitaire ; les lecteurs byzantins y ont encore relevé des maximes, des définitions, etc. D'autres y ont puisé des idées et des formules pour leur propre explication du Notre Père, comme Maxime le Confesseur et probablement aussi Évagre le Pontique. Cependant, là encore, une enquête exhaustive reste à mener pour pouvoir tracer un tableau cohérent de la réception byzantine de ces *Homélies*, comme des autres œuvres de Grégoire de Nysse. Ce texte tardif dans la production de Grégoire, dont on peut situer la composition entre la *Vie de Moïse* et les *Homélies sur le Cantique des cantiques*, donc dans la deuxième moitié des années 380, fut très probablement adressé à l'ensemble des fidèles de Nysse par leur évêque ; cette prédication, reprise et récrite pour être diffusée, connut par la suite un succès qui ne s'est jamais démenti.

138 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 247-248.
139 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*.

Bibliographie

Alexakis, A., *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype* (Dumbarton Oaks Studies 34), Washington D.C. 1996.

Augustin, P., *Codices chrysostomici graeci*. VII, *Codicum Parisinorum partem priorem* (Documents, études et répertoires 80), Paris 2011.

Biblia patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. 5, *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium*, Paris 1991.

Böninger, L., « Sifanus, Laurentius », in : L. Boehm *et alii* (éd.), *Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians Universität München. Teil I : Ingolstadt-Landshut 1472-1826* (Ludovico Maximilanea 18), Berlin 1998, 399-400.

Bossina, L. – E.V. Maltese, « Dal '500 al Migne. Prime ricerche su Pier Francesco Zini (1520-1580) », in : M. Cortesi (éd.), *I Padri sotto il torchio : le edizioni dell'Antichità cristiana nei secoli XV-XVI : atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25-26 giugno 1999* (Millenio medievale 35, Atti di convegni 10), Tavarnuzze 2002, 217-287.

Bossina, L., « Il carteggio di Nilo di Ancira con il generale Gainas è un falso », in : A. Rigo – A. Babuin – M. Trizio (éd.), *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini* (*Venezia, 25-28 novembre 2009*), II, Bari 2013, 215-249.

Bossina, L., « Nilo, Crisostomo e altre lettere false », in : F. Barone – C. Macé – P. Ubierna (éd.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges Sever J. Voicu* (IPM 73), Turnhout 2017, 823-849.

Brock, S.P. – L. van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun* (*Egypt*) (Orientalia Lovaniensia Analecta 227), Leuven, Paris, Walpole (MA) 2014.

Brown-Wicher, H., « Gregorius Nyssenus », in : F.E. Cranz – P.O. Kristeller (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations*, V, Washington 1984, 1-250.

Boudignon, Ch. – M. Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père* (SC 596), Paris 2018.

Cahill, J.B., « The Date and Setting of Gregory of Nyssa's *Commentary on the Song of Songs* », *JThS* 32 (1981) 447-460.

Callahan, J.F., « Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 29-57.

Callahan, J.F., « Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time », in : *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Firenze 1958, 59-66.

Callahan, J.F., « The Serpent and ἡ ῥαχία in Gregory of Nyssa », *Traditio* 24 (1968) 17-41.

Canart, P., « Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes normand et souabe : aspects matériels et sociaux », *Scrittura e civiltà* 2 (1978) 103-162 [= P. Canart, *Études de paléographie et de codicologie*, I (Studi e testi 450), Città del Vaticano 2008, 369-428].

Canart, P., « Les écritures livresques chypriotes du milieu du XI^e siècle au milieu du XIII^e et le style palestino-chypriote 'epsilon' », *Scrittura e Civiltà* 5 (1981) 17-76 [= Canart, *Études de paléographie et de codicologie*, I, 677-747].

Carlini, A., « Appunti sul testo del *De mortuis* di Gregorio di Nissa contenuto nel *Vaticanus Gr*. 2066 », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 36 (1967), 83-92.

Carlini, A., « Platone e le interpolazioni dottrinali in Gregorio di Nissa », in : *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. della Corte*, I, Urbino 1987, 465-473.

Cassin, M., *L'écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome* (ÉA-SA 193), Paris 2012.

Cassin, M., « Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique* », in : S. Morlet – L. Perrone (éd.), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire*. I, *Études d'introduction* (Anagôgê), Paris 2012, 209-242.

Cassin, M., « D'Origène à l'édition de 1615 : sources et postérités des Homélies sur le Cantique de Grégoire de Nysse », dans G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli (éd.), *Gregory of Nyssa*, In Canticum Canticorum *: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Rome, 17-20 September 2014*) (SVChr 150), Leiden, Boston 2018, 77-118.

Cassin, M., « Grégoire de Nysse », dans M. Cassin (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*. IV, *Du concile de Nicée à 451* (L'Âne d'or), Paris 2021, 485-603.

Cassin, M., « Gregory of Nyssa's Hagiographic Homilies : Authorial Tradition and Hagiographical-Homiletic Collections. A Comparison », *Manuscript Cultures* 12 (2019) [2020], 15-28.

Cavallo, G., « Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII-IX », in : *La paléographie grecque et byzantine, Paris, 21-25 octobre 1974* (Colloques internationaux du CNRS 559), Paris 1977, 95-137.

Daniélou, J., « La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », *RevSR* 29 (1955) 346-372.

Daniélou, J., « La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse », *StPatr*. 7 (1966) 159-169.

Daniélou, J., « Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse », *RSR* 56 (1968) 177-198.

Daniélou, J., « Interpolations antiorigénistes chez Grégoire de Nysse », in : F. Paschke (éd.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (TU 125), Berlin 1981, 135-139.

de Vos, I., *Good Counsel Never Comes Amiss. Nilus Doxapatres and the De Oeconomia dei : critical edition of book I, 164-263*, Thèse de doctorat, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2010.

Diekamp, F., *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht*, Münster 1907, 1981².

Dolidze, T. – E. Kochlamazashvili, « Old Georgian Translations of Gregory of Nyssa's Works », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa : the Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17-20 September 2008* (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 577-592.

Dorival, G., *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes. Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, I-V (Spicilegium Sacrum Lovaniense 43-46.54), Leuven 1986-2018.

Dünzl, F., « Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis* », *VChr* 44 (1990) 371-381.

Follieri, H., *Codices Graeci Bibliothecae Vaticanae selecti*, Città del Vaticano 1969.

Geerard, M. – J. Noret, *Clavis Patrum Graecorum*. IV, *Concilia. Catenae. Deuxième édition revue et mise à jour* (Corpus Christianorum. Clauis Patrum Graecorum IV), Turnhout 2018².

Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, IV (Studi e testi 147), Città del Vaticano 1951, 160-161.

Grelier, H., *L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée : Étude littéraire et doctrinale de l'Antirrheticus adversus Apolinarium et de l'Ad Theophilum adversus apolinaristas*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon II, Lyon 2008.

Heine, R.E., *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's* De Vita Moysis (Patristic Monograph Series 2), Cambridge (MA) 1975.

Hörner, H., « Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Editionen der Werke Gregors von Nyssa », in : M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 18-50.

Hutter, H., « La décoration et la mise en page des manuscrits grecs de l'Italie méridionale : quelques observations », in : A. Jacob – J.-M. Martin – G. Noyé (éd.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches* (Collection de l'École Française de Rome 363), Roma 2006, 69-93.

Irigoin, J., « L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 37-55 [= J. Irigoin, *La Tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris 2003, 439-465].

Irigoin, J., « Éditions d'auteur et rééditions à la fin de l'Antiquité (à propos du *Traité de la Virginité* de Grégoire de Nysse) », *Revue de philologie* 44 (1970) 101-106 [= Irigoin, *La Tradition des textes grecs*, 233-242].

Irigoin, J., « L'apport de l'Italie méridionale à la transmission des textes classiques », in : A. Jacob – J.-M. Martin – G. Noyé (éd.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine. Acquis et nouvelles recherches* (Collection de l'École française de Rome 363), Roma 2006, 5-20.

Jaeger, W., « Greek Uncial Fragments in the Library of Congress of Washington », *Traditio* 5 (1947), 79-109.
Kecskeméti, J., *Fédéric Morel II, éditeur, traducteur et imprimeur* (Nugae humanisticae), Turnhout 2014.
Kiria, E., « De oratione dominica of Gregory of Nyssa and its Old Georgian Translation », *StPatr*. 37 (2001) 121-125.
Kiria, E., *St. Gregory of Nyssa, Instruction on Prayer and Interpretation of « Our Father »* [en géorgien], Tbilisi 2006.
Krikônès, Ch.Th., *Συναγωγὴ Πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας* (*κατὰ τὸν κώδικα Ἰβήρων 371*) (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 9), Thessalonikè 1973.
Lamberz, E., *Concilium uniuersale Nicaenum secundum, Concilii actiones I-III* (ACO II.3.1), Berlin, New York 2008.
Leroy, J., « Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs », in : K. Treu (éd.), *Studia codicologica* (TU 124), Berlin 1977, 291-312.
Leroy, J., « Le *Parisinus gr*. 1477 et la détermination de l'origine des manuscrits italo-grecs d'après la forme des initiales », *Scriptorium* 32 (1978), 191-212.
Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904.
Lucà, S., *Manoscritti "Rossanesi" conservati a Grottaferrata : Mostra in occasione del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (*Rossano, 28 sett. – 1 ott. 1986*), Grottaferrata 1986.
Lucà, S. – P. Canart, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Roma 2000.
Lucà, S., « Note per la storia della cultura greca della Calabria medioevale », *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 74 (2007) 43-101.
Lucà, S. – G. Nardozza, « La *Parva Catechesis* di Teodoro Studita in Italia meridionale : un nuovo testimone ritrovato a Melfi, in Basilicata », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 52 (2015) 93-164.
Malingrey, A.-M., *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias, suivi de la Vie anonyme d'Olympias* (SC 13bis), Paris 1947.
Maraval, P., « Chronology of Works », dans G. Maspero – L.F. Mateo-Seco (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153-169.
Martin-Hisard, B., « La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos », *Revue des études byzantines* 49 (1991) 67-142.
May, G., « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », dans M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne* (*22-26 septembre 1969*), Leiden 1971, 51-67.
Mayer, W., *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance. Reshaping the Foundations* (Orientalia christiana analecta 273), Roma 2005.
Melling, D.J. – S.H. Griffith, « Raphael Tuki », in : *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford 2017, 400.

Mühlenberg, E., *Apollinaris von Laodicea* (FKDG 23), Göttingen 1969.

Munitiz, J.A., « Le *Parisinus Graecus* 1115 : description et arrière-plan historique », *Scriptorium* 36 (1982) 51-67.

Neirynck, S., *La théologie byzantine en Sicile normande. Nil Doxapatres (XII*[e] *siècle), De oeconomia Dei, Livre I, 1-163. Édition critique et introduction*, Thèse de doctorat, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven, 2014.

North, H.F., « In Memoriam : John F. Callahan », *Journal of the History of Ideas* 65 (2004) 155-157.

Orton, R., *St. Gregory of Nyssa, Anti-Apollinarian writings* (The Fathers of the Church, a New Translation 131), Washington D.C. 2015.

Parmentier, M.F.G., « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *StPatr*. 22 (1989) 60-64.

Parmentier, M.F.G., « Syriac Translations of Gregory of Nyssa », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 20 (1989) 143-193.

Pericoli Ridolfini, F.S., « Versione siriache di Gregorio di Nissa », in : G. Fiaccadori (éd.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del VI, VII e VIII seminario sul tema : « Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente »* (*Milano, 5-6 ottobre 1987 ; Napoli, 5-6 dicembre 1988 ; Bologna, 13-14 ottobre 1989*), Roma 2001, 47-56.

Reynard, J., *Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes* (SC 466), Paris 2002, 107-113.

Rondeau, M.-J. – P. Géhin – M. Cassin, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*, I [SC 614-615], Paris 2021.

Sachet, P., *Publishing for the Popes : The Cultural Policy of the Catholic Church towards Printing in Sixteenth-Century Rome*, PhD diss., Warburg Institute, University of London, London 2015.

Sels, L., « The Slav Reception of Gregory of Nyssa's Works : An Overview of Early Slavonic Translations », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa : the Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17-20 September 2008* (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 593-608.

Serventi, S., « La scrittura inferiore del palinsesto *Ambr*. F 130 sup. (*gr*. 371) », in : S. Lucà (éd.), *Libri palinsesti greci : conservazione, restauro digitale, studio…*, Roma 2008, 231-240.

Somenzi, C., « Le Beatitudini come itinerario di preparazione al battesimo : lo sfondo esegetico-liturgico delle *Omelie sulle Beatitudini* di Gregorio de Nissa », *Adamantius* 11 (2011) 238-256.

Taylor, D.G.K., « Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque », in : A. Schmidt – D. Gonnet (éd.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque* (Études syriaques 4), Paris 2007, 43-61.

Uthemann, K.-H., « Neues zum Kolophon des *Parisinus graecus* 1115 ? », *Revue d'histoire des textes* 29 (1999) 39-84.

Uthemann, K.-H., « Nochmals zu Stephan von Bostra (*CPG* 7790) im Parisinus gr. 1115. Ein Testimonium – zwei Quellen », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 50 (2000) 101-137

Uthemann, K.-H., *Studien zu Anastasios Sinaites, Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien* (TU 174), Berlin, Boston 2017.

Van Deun, P., « Petit panorama de la littérature ascétique de l'époque patristique et byzantine : le *Parisinus gr*. 1076 », in : G. Guldentops – C. Laes – G. Partoens (éd.), *Felici curiositate. Studies in Latin literature and textual criticism from Antiquity to the twentieth century in honour of Rita Beyers* [IPM 72], Turnhout 2017, 611-635.

Van Deun, P., « Lire les Pères grecs en Sicile normande : le cas du *De oeconomia Dei* de Nil Doxapatrès », dans B. Cabouret – A. Peters-Custot – C. Rouxpetel (éd.), *La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Âge* (*Ve-XVe siècle*), Paris 2020, 161-179.

Van Esbroeck, M., « Les versions syriaques du panégyrique de Grégoire le Thaumaturge », *Aram* 5 (1993) 537-553.

Van Esbroeck, M., « The Syriac versions of the panegyric of Gregory of Nyssa on Gregory the Wonderworker and the Life of the Same », *Journal of Eastern Christian Studies* 56 (2004) 1-13.

Way, A.C., « Gregorius Nazianzenus. Addenda et corrigenda », in : F.E. Cranz – P.O. Kristeller (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations*, III, Washington 1976, 413-425.

PART 2

Translations

∴

Introduction to the English Translation

Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz

Homilies 1–3 were translated by Andrew Radde-Gallwitz and Homilies 4–5 by Mark DelCogliano. We are grateful to Matthieu Cassin for his invitation to translate these texts. We began our translation from the edition by Johannes F. Callahan in *Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus* (GNO VII.2), Leiden, New York, Köln, Brill 1992, 5–74, and subsequently revised it to follow the new edition by Christian Boudignon and Matthieu Cassin: *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père* (SC 596), Paris, Cerf 2018, 292–524. We have included page numbers for both editions in the margins. In those few cases where we depart from Boudignon and Cassin, we have explained our choices in footnotes. The notes also provide biblical references, important Greek terms, and minimal cross-references to works by Gregory. While we have tried to include all biblical references, we have made no attempt in our notes at a thorough commentary or an exhaustive register of references to works within or outside of Gregory's corpus. The reader can consult Boudignon and Cassin's notes, and the studies published herein, for additional references.

Our goal has been an English version that reproduces the substance and rhetorical style of Gregory's Greek. Readers unaccustomed to patristic homilies might initially balk at the ornate symbolism of Gregory's poetics, his penchant for vivid illustrations, and his dense thicket of allusions biblical and otherwise. We have tried to retain such features of the original in clear English. Our paragraph breaks follow those of Boudignon and Cassin's edition.

We are grateful to various participants at the Colloquium who shared suggestions for revision.

 | DOI:10.1163/9789004463011_005

Gregory of Nyssa, *On the Our Father*

Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz

1 Homily 1

Translated by Andrew Radde-Gallwitz

GNO 5
SC 292 It is the divine Word who gives us instruction on prayer through the lesson he taught to his worthy disciples who eagerly sought knowledge of prayer, that is, how the divine ear should be conciliated through the words of prayer.[1] Perhaps
SC 294 I myself might be so bold as to add something small to what is written | because the present assembly needs to be taught not *how* one ought to pray, but *that* it is necessary to pray in the first place, a necessity that the general audience has perhaps not yet accepted. For in its life this sacred and divine work – prayer – is unpracticed, and it is lacking in the general populace.

Accordingly, on this topic I think it is a good idea to begin the sermon by testifying, as best I can, *that* it is necessary in every way to "persevere in prayer,"[2] as
GNO 6 the Apostle says, and then | in the following sermons to attend to the divine speech that sets before us the *manner* in which one should offer petition to the Lord.

For I see that everything in the present life commands more attention – as the soul is drawn to one thing after another – but the good of prayer is nowhere
SC 296 to be found in earnest among human beings. |

Up before dawn goes the shopkeeper to his wares, striving to display his goods to the customers before his fellow tradesmen, so that, by arriving before the others, he might be the first to meet the buyer's need and thereby sell his goods. In the same way too the customer, fixing his gaze on not missing out on what he needs by another coming first in line, rushes out not to the prayer-house but to the ware-house.[3] And since they all have an equal desire for profit and are contending to get there before their neighbor, the hour of prayer, once it has been devoted to commerce, is stolen away by the objects of their attention. The same goes for the craftsman, for the student of speeches, for the defendant, for the one assigned to judge: the attention of each is so wholly wrapped up in the tasks at hand that he forgets the work of prayer, deeming devotion to God a risk to his own project. For the one practicing a trade reckons divine assistance

---

1 See Luke 11:1.

2 Romans 12:12.

3 A vain attempt to capture the wordplay: οὐκ ἐπὶ τὸ εὐκτήριον ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ πρατήριον τρέχει.

 | DOI:10.1163/9789004463011_006

to his project a pointless and ineffective thing. | So when he overlooks praying, he places his hopes in his own hands, neglecting the one who gave him his hands. Likewise, the one meticulously putting finishing touches on his own speech does not consider the one who gave him the power of speech, but as if he had produced this nature in himself,[4] he looks to himself and devotes himself to learned studies; estimating that no good thing will accrue to him from the cooperation of God, he makes his pursuit more important than praying. In the same manner the rest of the occupations also | suppress the soul's devotion to higher and heavenly things through care for things of body and earth. SC 298 GNO 7

For this reason there is so much sin in life, always growing mightier with new additions, entwined with all human pursuits, which is why forgetfulness of God dominates all of them and the good that would come of prayer | does not attend human pursuits. From commerce greed arises, and greed is idolatry.[5] Similarly, the farmer does not limit his working of the land to what meets his needs, but by always expanding his pursuit further and further, he gives a large entryway to sin in his occupation, as he encroaches on other peoples' property lines. From this, intractable disputes arise over competing land boundaries erected by people in thrall to the same illness of greed. Thence come fits of anger, urges to inflict harm, and bloody, murderous attacks upon one another. Likewise, pursuits at the law-courts facilitate all sorts of sins, discovering countless defenses for injustice. Either the judge willingly tips the balance of justice or he causes injustice to prevail having been unwillingly misled by the machinations of those who twist the truth. | And why would anyone describe all the particular means whereby sin in diverse and varied ways becomes mingled with human life? Its cause is none other than that the cooperation of God for the pursuits at hand is not invoked by human beings. SC 300 SC 302

If praying precedes the pursuit, sin | finds no entryway into the soul. This is because as long as the memory of God is established in the heart, the schemes of the adversary remain ineffective, since justice everywhere serves as mediator between disputants. Prayer restrains the farmer from sin, giving increase to his crops on a small plot of land, so that sin no longer enters along with the desire for more. The same goes for the traveler, for the one intent on war or marriage, for anyone who pursues anything – if he performs every task with prayer, he will turn himself away from sinning by taking the straight path to what he pursues, with no opposition dragging the soul down to passion. But if, GNO 8

4 Literally, "brought himself into this nature."

5 Colossians 3:5, Ephesians 5:5, Gregory of Nyssa, *Epistula canonica ad Letoium*, Canon 6 (GNO III.5, 9.18–19 Mühlenberg).

SC 304 in his departure from God, he | becomes entirely given to his pursuit, it is altogether unavoidable that whoever is outside of God winds up being entirely in the opposite state. The one who does not join himself to God through prayer separates himself from God. Therefore, we must first be taught by the word this lesson, namely, that "It is necessary always to pray and not to grow weary."[6] For from praying comes being with God; and the one who is with God is separated from the adversary.

Prayer is guardian of prudence,
Training of anger,
moderation of pride,
purging the memory of resentment,
overthrow of envy,
destruction of injustice,
SC 306 correction of impiety. |

Prayer is strength for bodies,
prosperity for a household,
good order for a city,
sovereignty for a kingdom,
monument of victory in war,
assurance of peace,
joining of those divided,
preservation of those united.

Prayer is virginity's seal,
a spouse's fidelity,
travelers' armor,
protection for those who sleep,
confidence for those who are awake,
farmers' good crop,
sailors' safety.

Prayer is an advocate for the accused,
release for those in bondage,
respite for those who labor,
consolation for those in pain,

6 Luke 18:1.

cheer for those who rejoice,
comfort for those who mourn,
a crown for those who marry,
a feast on days of birth,
a tomb for those who die. | SC 308

Prayer is conversation with God, | GNO 9
contemplation of things unseen,
assurance of things treasured,
equality of rank with the angels,
progress in good things,
avoidance of evils,
correction of sinners,
enjoyment of the present,
reality of things hoped for.[7]

Prayer made the fish a home for Jonah,[8]
and brought Hezekiah back from death's gates to life.[9]
For the three youths, it turned the flame into a dewy breeze;[10] | SC 310
for the Israelites, it erected a monument of victory over the Amalekites;[11]
and it mortally wounded the one hundred eighty-five thousand Assyrians in a single night with an unseen sword.[12]

And one can find countless examples in addition to these from events of the past, through which it becomes obvious that of the things valued in life none is loftier than prayer.

Now, perhaps it is time to turn our attention to the Prayer itself,[13] but instead let us add a little bit to our speech, because, although there are so many goods of all kinds that come to us from the divine grace, when it comes to making recompense for the things we have received, we can do only this one thing: to repay the benefactor through prayer and thanksgiving. Therefore, I reckon that

7 See Hebrews 11:1.
8 Jonah 2:1–10.
9 2 Kings 20:1–11.
10 Daniel 3:50 (LXX and Theodotion version).
11 Exodus 17:11–16.
12 2 Kings 19:35.
13 That is, with the Lord's Prayer, to which Gregory turns in Homily 2.

SC 312 even if we should spend our whole life in conversation with God, giving thanks | and praying, we would fall as short of a worthy repayment as we would had we never entertained the idea of repaying anything to the benefactor in the first place.

A temporal interval is measured by a threefold division: the past, the present, and the future. The Lord's benefaction is apprehended in all three. If you con-
GNO 10 sider the present, it is in | him that you live; if the future, he is your hope for what you are expecting; if the past, you would not have existed had you not received blessing from him before you came to be. You had received benefaction before you came into being; you received the very fact of coming to be from him; and once you came into being, he gave it to you that you should live and move in him, as the Apostle says;[14] and the hopes for things to come depend on the same benefaction. But you are in control of the present alone. Consequently, even if you give thanks constantly and never cease, you will scarcely repay the grace of
SC 314 the present | – and you will not discover any scheme to repay the debts of the future or the past.

And as for ourselves, we fall quite a bit short of a worthy thanksgiving, since we do not even offer the gratitude we are capable of: I'm not saying that we do not set aside the entire day, but that we do not even set aside a fraction of the day for godly leisure.

Who spread the earth under my feet? Who made the wet nature passable through ingenuity?[15] Who fixed the sky for me as a covering?[16] Who carries the sun's ray for me as a torch? Who sends forth springs in ravines?[17] Who prepared

14 Acts 17:28.

15 In Greek, Τίς βάσιμον δι᾽ ἐπινοίας τὴν ὑγρὰν φύσιν ἐποίησεν; The translation of this sentence requires a choice between interpretations. The phrase δι᾽ ἐπινοίας could refer either to divine or human conceptualization; if the former, it modifies the verb ἐποίησεν (admittedly, a more natural reading of the Greek); if the latter, it modifies the adjective βάσιμον. The translation given here could be read either way. The latter reading is supported by a parallel in *Against Eunomius*, where in an encomium on the power of human conceptualization or ingenuity (ἐπίνοια), Gregory asks: "How did the sea become passable for humanity? (πόθεν βάσιμος τῷ ἀνθρώπῳ ἡ θάλασσα;)" (*Eun.* 2.182 [GNO I, 277.16]). The implied answer is that it did so by human ἐπίνοια. If Gregory's point here is the same as in *Against Eunomius*, then he is saying that God made water such that through human inventiveness it is navigable. The alternative interpretation is taken by Graef: "Whose wisdom has made water passable?" (ACW 18, p. 26). Gregory is alluding to Genesis 1 as well as Psalm 103:24–26 (whence Graef's "wisdom"). In support of Graef's reading, one could perhaps cite certain passages from Gregory's *Apologia in Hexaemeron* suggesting divine conceptualization in connection with creating: e.g. τὸ νοηθέν (*Hex.* 7; GNO IV.1, 16.3); τὸ πάντα προκατανενοῆσθαι τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ (*Hex.* 13; GNO IV.1, 24.1–2); note the reference to Ps 103:24 (21.10–11).

16 Isaiah 40:22; see Psalm 103:2.

17 Psalm 103:10.

the courses for the rivers? Who subjected the service of irrational animals to
me? Who made me, when I was lifeless dust, | to partake of life and reason- SC 316
ing?[18] Who formed this clay after the image of the divine imprint? When the
divine image had become blurred in me through sin, who restored it to its ori-
ginal grace? When I had been exiled from paradise and came to dwell outside
the tree of life and was submerged in the pit of the material life, who draws
me back to the initial blessedness? "There is no one who understands," says the
scripture.[19] For certainly if | we had paid attention to these facts, we would have GNO 11
offered ceaseless, unending thanksgiving in every period of life.

But as it is, practically the whole human race is aroused only over what is
material. Toward this is its zeal directed; in this lies its purpose; on these things
both memory and hope dwell; human nature goes without sleep or rest in
its desire for more in every task in which it is possible for more to be found;
whether in honor and glory, or in excess of money, or in the | sickness of anger – SC 318
everywhere in these matters [human] nature looks for more. But of the true
good things of God – either those apparent or those promised – there is no
reckoning.

But perhaps it is time to examine, to the extent of our abilities, the sense of the Prayer's words. For it is clear that attaining what we wish for results from learning how we ought to make our request. So then, what is the teaching? "When you pray," it says, "do not babble on like the Gentiles do; for they think they will be heard for their wordiness."[20] Now, then, the sense of the instruction is probably clear on its own, since it has been set before us quite unadorned and
requires nothing of the subtler interpretation, except that it's worth examining
what | the term "babbling on"[21] means, so that, once we've learned its sense, we SC 320
might escape the thing that is forbidden.

Well then, it seems to me that he is chastising and demeaning the frivolous
mentality of those mired in empty desires, and he invented this strange ter-
minological novelty in order to expose the stupidity of those who are scattered
about with desires for pointless and empty things. For the speech that is
prudent, intelligent, and aims at what is useful | is properly called "speech"; but GNO 12
one that expends itself on unreal desires through insubstantial pleasure is not
speech but babbling,[22] or, as someone rendering it in a more Hellenic idiom

18 The speaker obviously takes the persona of Adam: Genesis 2:7.
19 Romans 3:11; see Psalm 13:2–3.
20 Matthew 6:7.
21 In Greek, βαττολογίας, from the verb βαττολογήσητε in the verse.
22 In Greek, βαττολόγος.

might express this idea, nonsense, foolishness, idle chatter and anything else
SC 322 with this meaning.[23] |

What counsel, then, does the sentence offer to us? That at the time for prayers we should not suffer from the same malady that is exhibited in the mind of infants. For those whose minds are undeveloped do not try to figure out how any of their wishes might come true but instead whimsically picture for themselves various turns of good luck, envisioning riches, marriages, kingdoms, and great cities renamed with names of their own making – they imagine themselves as being in whatever position the vanity of their thoughts presents to them. And there are some who are captivated by a still more childish version of the same vanity, even exceeding the boundaries of our nature: they either grow wings or shine like the stars or carry mountains in their hand or traverse the heaven by themselves or survive for ten thousand years, renewing their youth,
SC 324 or many other similarly effervescent and hollow | ideas that the heart begets in more infantile people.[24] Accordingly, just as in practical matters the person who does not consider the means by which some good might come to the one who wishes for it, but instead blabbers on about unreal desires, is stupid and miserable, in these dreams wasting the time for acting on some profitable plan, so too at the time of prayer the person who is not aiming at what is beneficial to the soul, but instead implores God to be affected together with the mind's
GNO 13 impassioned movements, is truly foolishness and babbling, | praying that God becomes an accomplice and a servant of one's own vanities.

What sort of thing am I talking about? Someone comes into God's presence through prayer and, not understanding in his mind the sublimity of the power he is approaching, he unwittingly insults [God's] greatness with cheap and low-minded requests. It is just as if someone, out of excessive poverty or boorishness, considered clay pots quite valuable and then, when he approached a
SC 326 king who wished to distribute all his wealth, | left aside requests appropriate to make of a king and asked this person of such high rank to mold clay and make one of the things he fancies. In the same way too, someone who employs prayer in an untutored manner does not elevate himself to the sublimity of the giver, but rather wants the divine power to descend to the lowliness and earthliness of his own desire.

For this reason, he places his impassioned appetites before the one who sees hearts,[25] not so that he might cure his mind's groundless motions, but that he

---

23 The three terms are φλυαρία, λῆρος, and φλήναφος, which are solidly Attic and frequent in Gregory.

24 Boudignon and Cassin astutely cite Lucian, *Navigium* 44.

25 See Luke 16:15; Romans 8:27; 1 Thessalonians 2:4.

might become worse when the wicked appetite, through God's cooperation, turns into reality. For since so-and-so afflicts me and my heart is set against him, it says to God, "Smite him!" – all but crying out: "May my passion come to be in you, and my wickedness cross over to you!"

For just as, in human battles, it is impossible to ally with one party unless one is mutually provoked along with them in anger against the opponent, so too it is clear that the one who moves God against one's enemy calls on God to share one's own rage and to become a participant in one's anger. This entails the divine falling into passion and acquiring a human disposition and | being SC 328 transformed from the good nature into beastly ferocity. This is the state of the one mad for fame; this the state of the one who in arrogance desires to have more, the one who in legal cases strives for victory, the one who | in athletic GNO 14 contests presses on towards the crown, the one who at the theater strives for applause – and often too the one who pines for the wild days of youth. None of these offer petitions to God with the aim of escaping the prevailing sickness, but so that their disease might achieve its goal. And everyone who judges missing out on these things to be a misfortune is truly babbling, beseeching God to become a coworker in their own minds' sickness. Worst of all is that they desire the divine to act on contrary appetites, splitting God's activity between cruelty and kindness – for the same one whom they ask to be merciful and gentle to themselves, they call on to show vindictiveness and ferocity to their enemies. O the stupidity of the babblers! For if God is ferocious, he will surely not be tame to you. But if in your case he inclines to mercy as you hope, how could he cross over to the contrary, transposing mercy into vindictiveness? | SC 330

But those who like to squabble have in hand a ready response to all this. For, right away they cite passages from the prophets as support for their own vindictiveness: David desired the death of sinners and prayed for shame and humiliation for his enemies;[26] Jeremiah longed to see God's vengeance on his enemies;[27] Amos's request was that a barren womb and dry breasts be given to his enemies;[28] and they collect many similar passages scattered throughout the holy scriptures, confirming that it is right to pray against one's enemies | and to GNO 15 make God's goodness a coworker for their own vindictiveness.

But as for us, so that we might in passing halt those babblers who are led from this starting-point to the opposite position, we will juxtapose the following to each of the points they have mentioned. None of the truly holy ones who | SC 332

26 See, e.g., Psalms 9:4 ff., 67:2–3, 82:10 ff., 91:8, 103:35.

27 Jeremiah 20:12; cf. 10:25.

28 Hosea 9:14, which Gregory mistakenly attributes to Amos.

are divinely inspired by the Holy Spirit – those whose words were written, in accordance with a divine economy, as a warning of future events – have been shown to have any evil intent, but the entire aim of their words looks toward the correction of the wickedness that dwells in [human] nature. So then, just as someone who prays that there not be any sick or any poor, does not desire the death of human beings, but the destruction of sickness and poverty, in the same way too, each of the holy ones, considering in prayer that what is hostile and adversarial to [human] nature will come to destruction, gives the uninstructed the impression that they are vindictive and violent against human beings.

For when the psalmist said, "May sinners perish from the earth and the lawless – so that they exist no more,"[29] he was praying that sin and lawlessness perish. For it is not a human being that is adversarial to a human being, but rather it is the vicious movement of the free will that assigns what is united by nature to the rank of enemy. Accordingly, he prays that evil perish, but the human being is not something evil, for how could the likeness of the good be evil?[30] Similarly, even though he prays for shame and humiliation for his enemies, he reveals to you the band of enemies who are invisibly arrayed against the life
SC 334 of humans. | Paul even more openly expounds these matters, saying that "our fight" is "against the principalities, against the powers and rulers of this dark-
GNO 16 ness, against the spirits | of wickedness in the heavens."[31] For wicked lapses into sin are brought upon human beings through demonic schemes: angry encounters, incitements of desires, occasions for envy, hatred, arrogance, or similar evils. Seeing that through scheming these lapses spin round and round the soul of each person, the great prophet in his prayer against these enemies prayed that these lapses would come to shame. For this would amount to the person being saved. For by a law of nature being brought to shame follows upon being defeated in a fight, just as being hailed for victory follows upon winning. And the form of the prayer makes it clear that this is so. For "May shame
SC 336 and disgrace," he says, | "come on those who seek my soul."[32] For he does not pray against those who scheme to deprive him of money or those who dispute land boundaries or those who show some sort of hostility toward his body, but rather about those who scheme against his soul. Now, what is scheming at a soul? What else but estrangement from God? Now a human soul is estranged from God in no other way than through an impassioned disposition. Therefore

29 Psalm 103:35.
30 See Genesis 1:26.
31 Ephesians 6:12.
32 Psalm 34:4.

since the divine is without passion, everything that comes to be impassioned is barred from the natural bond with God. Therefore, in order that he not suffer this, he prays for shame for his opponents. This is nothing other than praying for his own victory against his adversaries. For the passions are the adversaries.

Similarly with Jeremiah, who had zeal for right worship of God, since the king at that time was mad with idolatry and his subjects | | suffered from the GNO 17 SC 338 same perversion as him: he did not cure some individual passion, but offered his petition on behalf of human beings generally, asking that all of humanity be brought to their senses through an assault upon those who had been impious. Similarly too the prophet Amos, seeing that vice was in his time spreading among the Israelites, condemned it to barrenness and wished that the bitter teats of sin be made dry so that evil might not be born or nourished among human beings. This is why the prophet said, "Give them, O Lord, a barren womb and dry breasts."[33] And if some other of the saints might be found to give any suspicion or impression of anger, he surely is looking toward this line of thinking, which banishes evil but does not afflict humanity. "God did not make death."[34] Do you hear the declaration? How, then, is he going to invoke God, who is foreign to the working of death, for the death of his own enemies? "He takes no delight in the destruction of the living."[35] But the babbler, who even summons the kindness of God against his own enemies, urges him to be delighted in human miseries. | SC 340

"But actually," he says, "some have been deemed worthy of rulerships and wealth and honors, having used prayer to achieve this end, and they have been considered to be friends of God because of this good fortune. How, then, do you forbid us," someone might say, "from offering requests to God for such things?" Now, that all things depend on the divine will and that this life is administered from above is surely clear to everyone and no one would contradict this claim.

But we have learned different reasons for such successes of prayer. It is not that God distributes these things to those who ask as if these things were completely good, | but so that, thereby faith in God might be confirmed by rather GNO 18 superficial things and that, little by little as we learn from experience that God listens to supplications in smaller requests, we might at some point ascend to the desire for the lofty gifts worthy of God. It is like what we see in our children: as long as they are nourished at the mother's breast, nature supplies them with all they seek from the one who bore them. | But if the infant matures and attains SC 342

33 Hosea 9:14, which Gregory again ascribes to Amos.

34 Wisdom 1:13.

35 Wisdom 1:13.

some power for making utterances, it despises the breast and seeks some sort of thing – either jewelry or a cloak or any other such thing which delights the eye of infants. But when it comes to its prime and the mind has grown along with the body, having by that time left aside all childish desires, he or she asks the parents for things appropriate to mature life. In the same way too, in making humanity accustomed in all situations to look to him, God for this reason often has regard even for rather small requests so that he might encourage one who has obtained his favor through the gift of minor benefits to desire for loftier boons.

And so then, if so-and-so becomes, by divine providence, notable and famous from rather humble origins or obtains any other of the things sought after in this life, a rulership or wealth or renown, you must understand the goal, namely, that God's kindness in these matters becomes proof for you of his power in majestic matters, in order that through obtaining childish trinkets you might offer requests to the Father concerning greater and more mature concerns. The
SC 344 latter are all the things that bring benefit to the soul. |

Indeed, it would be one of the most irrational acts for someone coming before God to seek fleeting gifts from the eternal one, earthly gifts from the
GNO 19 heavenly one |, humble things from the lofty one, this earthly and lowly good fortune from the one who gives the kingdom of the heavens, the brief use of alienable goods – whose removal is inevitable, whose enjoyment is fleeting, whose administration is insecure – from the one who grants gifts that cannot be taken away.

Now, he conveys the absurdity well with the qualification, "as the Gentiles do."[36] Paying attention to appearances pertains to those who suppose that they have no hope at all for the future age, nor fear of judgment, nor threat of Gehenna, nor expectation of good things, nor any other hoped-for wonder of the resurrection. These are people who, like cattle, look to the present life; whatever pleasure they indulge – those of the palate, the belly, or the other sumptuous delights of the body – this is what they in their folly judge to be
SC 346 good, either being preeminent over certain people and | ranking above the others, or sleeping on a heap of talents, or whatever else belongs to this common delusion. If someone speaks to them about the future hope, he seems to be utterly silly, as he tells of paradise, of the kingdom, of dwelling in the heavens, and so on. So then, since it pertains to the hopeless to cling to the present life, the word rightly says that superfluous and vain desires, which lovers of pleasure think they will attain through prayer, belong to the Gentiles, who think that

36 Matthew 6:7.

from their persistence regarding absurdities they will have God as a co-worker in their trifles. For, "they think," it says, "that they will be heard for their wordiness."[37]

But now through our examination we have learned what one must *not* ask. But how one ought to offer petition to God we will hear in what follows, by the grace of our Lord Jesus Christ, to whom be glory and might unto the ages of ages. Amen.

2 Homily 2: "Our Father in Heaven."

Translated by Andrew Radde-Gallwitz

When great Moses led the Israelite people to the initiation on the mountain, he GNO 20
did not deem them worthy of the theophany until he had given the people the SC 348
law of purification through chastity and the sprinkling of water; and even so, they were not unafraid of the manifestation of the divine power, but were terrified by every phenomenon – the fire, the darkness, the smoke, the trumpets – and, once they regained their senses, they thought it best that their lawgiver serve as mediator | of the divine will, since they lacked the capacity to approach SC 350
God and to receive the divine manifestation.[38]

But when our lawgiver, our Lord Jesus Christ, was about to lead us to the divine grace, he did not preface his discourse by showing us Mount Sinai covered in darkness and fiery smoke, resounding with trumpet blasts in an inarticulate and confounding manner; nor does he cleanse the soul with three days of chastity and water to wash out the filth; nor does he leave the whole assembly below at the mountain's foot, allowing only one person to ascend to a mountain's peak covered in a darkness that hides the glory of God.

Instead, he first leads them up to heaven itself rather than a mountain, having made it accessible to human beings through virtue. He then makes them not merely spectators of the divine power but even partakers, and leads those present into kinship, in a certain way, with the transcendent nature. He does not | hide the surpassing glory in darkness, as if it were hard to see for those GNO 21
who seek it, but rather, having illumined the darkness with the piercing light of [his] teaching, | under clear skies he caused the heart of the pure to see the SC 352
ineffable glory. The water he gives for our sprinkling flows not from external streams but springs forth out of ourselves – whether it be the so-called foun-

37 Matthew 6:7.

38 See Exodus 19:10–25 with Hebrews 12:18–24. Gregory's language for sprinkling with water perhaps comes from Numbers 19:12–13.

tains of the eyes or the clean conscience of the heart that carries none of the sludge of wickedness. The abstinence he legislates is not from the lawful intercourse of spouses but from the entire material and impassioned disposition, and in this way he leads [us] through the Prayer to God. For this is the meaning of the words through which we learn not mere sounds to be pronounced
SC 354 syllable-by-syllable | but a correct notion of the ascent to God through a lofty way of life.

One can come to apprehend the divine initiation through the very words of the Prayer. He says, "When you pray."[39] He did not say, "When you make a vow," but "When you pray," since one should first be set aright through a vow before approaching God through prayer. What is the difference between the terms? This: a vow[40] is a pledge to make an act of pious consecration, whereas
SC 356 a prayer[41] is a request for what is good, offered with supplication to God. | So then, since it requires boldness on our part to approach God and make supplications for what will help us, the act of vowing must come first so that, once we have given of ourselves to fulfill it, we might be so bold as to ask to receive something in turn from God. This is why the prophet says, "I will render to you
GNO 22 my vows that | my lips set apart,"[42] and, "Make a vow and render it to the Lord our God."[43] And frequently in the scripture one can observe a similar meaning for "vow," and so we can understand that a vow is, as has been said, a grateful pledge to present some offering, whereas "prayer" designates the approach to God that occurs after the fulfillment of the pledge.

So then, the word teaches us not to ask for anything from God until we have offered one of his gifts to him. For one must first vow and then pray, just as, so to speak, sowing must precede the harvest. Therefore, it is necessary first to cast the seeds of the vow and then, when the planting of the seeds has grown and
SC 358 borne fruit, | to receive in turn the grace through prayer. And so, since confident intercession will not occur unless the approach follows upon a prior vow and offering, the vow must necessarily precede the Prayer.

So then, once this has been successfully accomplished, the Lord says to the disciples, "When you pray, say, 'Our Father in heaven'."

"Who will give me wings like a dove?," great David says somewhere in the Psalms.[44] Could I too be bold enough to utter the same phrase, "Who will give

39 Luke 11:2. See Matthew 6:9.
40 In Greek, εὐχή.
41 In Greek, προσευχή.
42 Psalm 65:13–14.
43 Psalm 75:12.
44 Psalm 54:7.

me those wings so that I might be able to cling in my mind to the loftiness of
the words' majesty, so that I might leave | all the earth below and pass through SC 360
all the air spread in between [heaven and earth]; and then grasp the stars and
the whole pattern among them; | and not come to a halt even at these but even GNO 23
traverse these and go past all things that move and change and grasp the fixed
nature, the unmovable power that reposes on itself and bears all things and
carries as many things as there are in existence, all of which depend from the
inexpressible will of the divine wisdom; finally, when I have mentally come far
from all things that alter and change and have already, by an unvarying and
unswerving state of soul, intentionally become akin to the one who is unvary-
ing and unalterable, only then do I invoke him by the most suitable title, saying,
'Father'?" | SC 362

Indeed, for someone who says this, there is a need for such a soul, for this
much boldness, for such a conscience in order to apprehend God, insofar as
is possible, from the titles conceived of for him, as one is led by the hand to
the understanding of the inexpressible one and learns that the divine nature,
whatever it is, is goodness itself, holiness, joy, power, glory, purity, eternity, being
ever stable and the same, and all like concepts of the divine nature; once one
has understood these [concepts] from the divine scripture and from suitable
reasoning, he then has the audacity to utter such a word and to call such a one
his own father. | SC 364

After all, it is clear that if he has any sense he wouldn't dare to utter that word
to God and to say "Father" unless he saw the same traits in himself. For by nature
the one who is good cannot become father of a wicked intention, nor can the
holy one become father of someone leading a polluted life, nor can | the unal- GNO 24
terable one become father of an unsteady person, nor can the true life become
father of someone made dead by sin, nor can the one who is pure and unsullied
become father of those who are disgraced in the passions of dishonor, nor can
the generous one become father of someone who is greedy, nor, to generalize,
can the one who is contemplated in everything good become father of those
in whom any evil is found. Indeed, if someone, upon self-examination, realizes
that he still needs purification and that his wretched conscience is filled with
stains and vile blotches, and even before he is cleansed of so many evils of this
kind he adopts himself into God's clan and says, "Father" – the unjust one say-
ing this to the just one! the impure one saying this to the pure one! – his words
would be a total outrage and sheer nonsense as he names God the father of
his own wretchedness. For the term "Father" signifies the cause of the one who
comes to exist from him. | SC 366

Therefore, if someone of wretched conscience claims God as his own father,
he would accuse him of being none other than the source and explanation of

his own evils. But there is no "communion between light and darkness," says the Apostle.[45] Rather, light is kin with light, justice with justice, beauty with beauty, and incorruptibility with incorruptibility. But the opposites of these surely have kinship with what is of their same stock.

So if someone who is "low-hearted," as the scripture says, and "seeks after
falsehood"[46] should dare to use the words of the Prayer, he should realize that
such a person calls not on the heavenly father but the subterranean one, who
GNO 25 himself | is a liar and comes to be father of the falsehood contrived in each
person; that one is sin and father of sin.[47] For this reason, those whose souls
are impassioned are entitled "sons of wrath" by the Apostle,[48] and the one who
SC 368 rejected life is named "son of destruction,"[49] | and someone who is skulking and
effeminate is entitled a "son of treacherous little girls."[50] In the same way too,
conversely, those of bright conscience are entitled "sons of the light and the
day"[51] and others who have toned themselves in the divine strength are called
"sons of power."[52] Accordingly, when the Lord teaches us in the Prayer to call
God "Father," it seems to me that he is doing nothing other than legislating the
lofty and elevated way of life. For surely the truth does not teach us to lie such
that we would say we are what we are not or would use a name that is not ours
by nature; rather, we say that the incorruptible, just, and good one is our Father,
to confirm our own parentage.

Do you see how much preparation we need, what kind of life, how much
and what sort of zeal, in order to come to this degree of boldness with our con-
science so elevated that we dare to say "Father" to God? For if your eye is on
money, or you are busy with some popular illusion, or you are aiming for glory
SC 370 from human beings, or | you are totally defiled by the more impassioned desires,
and you then take up this kind of prayer on your lips, what do you think the one
GNO 26 who looks upon your way of life | and who listens to the Prayer will say? I seem
to hear God, as it were, saying words like these to such a person: "You whose
life is totally corrupt call the father of incorruption 'father'? Why do you sully
the undefiled name with your filthy voice? Why do you falsify the word? Why do
you perform an outrage against the unsullied nature? If you were my child, your

45 2 Corinthians 6:14.
46 Psalm 4:3.
47 See John 8:44.
48 Ephesians 2:3.
49 John 17:12; 2 Thessalonians 2:3.
50 1 Kings 20:30; see Judith 16:12.
51 1 Thessalonians 5:5; see Luke 16:8; John 12:36; Ephesians 5:8.
52 Judges 18:2, 21:10; 2 Kings 13:28; 3 Kings 2:16; see 4 Kings 10:26.

life too would necessarily be altogether characterized by my goodness. I do not recognize the image of my nature in you. The marks reveal the opposite. What communion can there be between light and darkness? What kinship between life and death? What family resemblance between what is pure in nature and what is impure? How great the gap between one who is generous and one who is greedy! The opposition between one who is merciful and one who is cruel is such that they cannot be combined. A different one is father of the evils in you. For my offspring are adorned with their father's goodness – the merciful person is child of the merciful one, the pure of the pure, the one who is foreign to corruption of the incorruptible, and, in general, the good person is child of the good one and the just of the just. 'But as for you, I do not know whence you come.'"[53] Therefore it is risky to dare to offer this Prayer and to call God your own Father before your life is purified. | SC 372

But let us attend once more to the words of the Prayer; perhaps we might gain some apprehension of the hidden sense through quite frequent repetition "Our Father in heaven." Now, that one must be made akin to God through the life of virtue has been adequately examined by us in the preceding account. However, it seems to me that the text conveys some still deeper idea. For perhaps it brings us to recollection of the fatherland from which we have fallen and of the kinship from which we have been expelled.[54]

For also in the story of the youth who strayed from | his father's hearth and GNO 27 swapped it for the life of pigs, the word shows human misery as it recounts his departure and prodigality in narrative form.[55] It does not bring him back to his original good fortune until he becomes aware of his present misery and rehearses the words of repentance. These words correspond to some extent to the words of the Prayer, for in that case the son said, "Father, I have sinned against heaven and before you." | He would not have added the sin against SC 374 heaven to the confession unless he believed heaven to be his fatherland which he left behind when he erred. This also explains how the rehearsal of this confession makes his father agreeable towards him so that he even runs out to him and embraces his neck with a kiss – which signifies the rational yoke[56] placed by mouth upon a human being who has through the Gospel tradition[57]

53 Luke 13:27.

54 Here Callahan aptly cites Plotinus, *Ennead* 1.6.8. One might compare Plotinus' use of the story of Odysseus in that *Ennead* to Gregory's interpretation here of the Parable of the Prodigal Son.

55 See Luke 15:11–32.

56 See Matthew 11:29–30.

57 That is, confessing the baptismal formula.

removed the initial yoke-strap of the commandment and cast off the guardian law – and he clothes him with a robe, not a different one but the initial robe stripped off through disobedience by the man who saw himself naked as soon as he tasted what was forbidden.[58] And the ring placed on his hand, because of the engraving on the band, intimates the regaining of the image. And his feet are protected with sandals lest he come near the serpent's head with naked heel and encounter a bite.

So then, just as in this tale, the young man's turning back[59] to the father's hearth becomes the cause of the loving kindness from the father – this hearth being the heaven against which he tells his father he has erred – in the same way too in our text it seems to me that when the Lord teaches you to call upon the SC 376 Father in heaven, he is giving you a reminder | of the good fatherland, so that | GNO 28 by implanting a quite vehement desire for its beauties, he might set you on the road that leads back again to the fatherland. Now, the road that leads human nature up to heaven is nothing other than flight and withdrawal from earthly evils. And the idea of flight from evils seems to me to be nothing other than likeness to God. To be made like God is to become just, holy, good, and the like. If someone clearly impresses, insofar as he can, the marks of these in himself, he will effortlessly as a matter of course migrate from the earthly life to the heavenly country. For the gap between God and humanity is not spatial, such that we would need some machine or device to allow this heavy, burdensome, and SC 378 earthly flesh passage to the incorporeal and intellectual abode; | rather, since separating virtue from vice is an intellectual matter, everything depends on the human being's free choice, and he is wherever his desire inclines. And so, since choosing the good involves no exertion, and obtaining what one has chosen follows on the choice, it is possible for you, as soon as you receive God in your mind, to be immediately in heaven.[60] For if, as the Ecclesiast says, "God is in heaven above,"[61] and when you have attached yourself to God through desire, it surely must be that the one who is united to God is there where God is. Therefore, when he gives the command in the Prayer to call God your own Father, he is enjoining nothing other than that you, through godly living, become like the GNO 29 heavenly | Father, just as elsewhere he more openly commands something similar, when he says "Become perfect as your Father too is perfect."[62] So, if we have

58 See Genesis 3:7.
59 In Greek, ἐπιστροφή, which also means "repentance."
60 For this and the previous sentence, Callahan rightly notes the parallel at *Prof* (GNO VIII.1, 140.4–14).
61 Ecclesiastes 5:1.
62 Matthew 5:48.

understood the meaning of this Prayer, it is perhaps time to prepare our own souls so that we might then dare to take up these words on our lips.[63] | SC 380

For just as it is obvious what are the identifying marks of likeness to God, through which one can become a child of God – "for as many as received him," it says, "he gave them power to become children of God,"[64] and one who recovers perfection in goodness receives God in himself – so too are certain proper signs of the wicked character obvious, and one who comes to be in them cannot be a son of God, since he bears the image of the contrary nature. Do you wish to know the distinguishing features of the wicked character? Envy, hatred, slander, pride, greed, passionate desire, the sickness of being obsessed with fame, it is by these marks and suchlike that the opponent's form gets its character. Therefore, if someone who has branded his soul with such blemishes calls on a father, what sort of father will listen to him? Obviously the one who is akin to the person who made the invocation. This is not the heavenly father but the subterranean one. Indeed, if anyone bears the signs of family resemblance, the subterranean father will certainly claim him as his own kin. | Therefore the SC 382 prayer of the wicked man, so long as he remains wicked, comes to be an invocation of the devil. But for one who separates from wickedness and dwells in goodness, the term summons the good Father.

Therefore, whenever we approach God, let us first inspect our life, whether we bear | anything worthy of the divine kinship in ourselves, and only then let GNO 30 us boldly say this prayer. For he who commanded us to say "Father" did not grant us license to say what is false. And so the one who lives worthily of godly kinship, this one rightly looks to the heavenly city, naming the king of the heavens as "Father" and the heavenly blessedness as his own fatherland.

What is the advice aiming at? To "set our thoughts on what is above," where God is;[65] to lay the foundations of our dwelling *there*; | to store our treasure SC 384 *there*; to settle our heart *there* since where the treasure is, there too is the heart;[66] and in all things to look to the fatherly beauty and adorn our own soul thereby. For "with God there is no respecting of persons," the scripture says.[67] Let this kind of defilement be far from your visage as well. The divine is pure of envy and of every impassioned stain.[68] May you not be marked with such affections, neither envy, nor pride, nor anything else that defiles the godly beauty.

63 By "these words," Gregory means, "Our Father in heaven." Some manuscripts include πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
64 John 1:12.
65 Colossians 3:2.
66 Matthew 6:21.
67 Romans 2:11.
68 Callahan cites Plato, *Phaedrus* 247a, *Timaeus* 29e.

If you are like this, be bold to call on God with his proper title and to name the master of all your Father. He will look on you with a father's eyes, he will clothe you with the divine robe, he will adorn you with the ring, he will equip your feet with the Gospel sandals for the upward journey, he will restore you to the heavenly fatherland in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power to the ages of ages. Amen.

3 Homily 3: "Hallowed Be Your Name. Your Kingdom Come."

Translated by Andrew Radde-Gallwitz

GNO 31 SC 386 When the law, which contained "the shadow of good things to come"[69] and
foretold the truth in types by various hidden teachings, brought the priest into
the innermost sanctuary[70] to pray to God, it first consecrated the entrant with
various purifications and sprinklings.[71] And when it had adorned him with
the priestly robe decked out fittingly with gold and purple and the other hues
SC 388 of dye, and when it had placed the breast-band as a guard | around him,[72]
attached bells to the fringes of his garments along with pomegranates and
flowers, bound the outer garment over the shoulders, adorned his head with
the diadem, and liberally doused his hair with perfume, only then did it bring
him into the innermost sanctuary to perform the secret rites.

But when the spiritual lawgiver, our Lord Jesus Christ, strips the law of its
corporeal veils and brings the types' hidden teachings into the open, he does
not first select one person out of the whole to bring him alone into conversation
with God, but bestows this dignity upon all equally, making the grace of priest-
hood available to those who want it. Then the priest's beauty is not contrived
by any external make-up concocted from a dye and a weaver's tricks, but rather
[Christ] clothes him with the adornment that is proper and connatural to him,
coloring him with the graces of the virtues rather than with a many-colored
robe. And he does not adorn the breast with earthly gold but rejuvenates the
GNO 32 SC 390 beauty of the heart with an unsullied and pure conscience. | | Into this guard he
also inserts the gleams of precious stones; these are the brilliant rays of what the

69 Hebrews 10:1.

70 In Greek, εἰς τὸν ἄδυτον.

71 The description of the priest's consecration here comes largely from Exodus 28; see also Leviticus 8.

72 The breastband (περιστήθιον) comes from Exodus 28:4; the term μίτρα (which can refer either to a guard or girdle or to a headpiece) might come from Exodus 29:6.

Apostle calls the holy commandments.[73] Moreover, that part whose adornment requires this kind of garment is protected by the leg-band; for surely you are not unaware that the clothing of self-control is this part's adornment. And when he had hung intelligible pomegranates, flowers, and bells on the fringes of the lifestyle's garment – one might reasonably understand these to be the conspicuous elements of the virtuous life, which publicize this way of life – and so instead of the bell he attached to the garment-fringes the resounding doctrine of the faith, instead of the pomegranate the hidden preparation for the coming hope, covered by a strict way of living, and instead of the flowers the ever-blooming grace of paradise, only then did he bring the person into the priest's innermost sanctuary and its most interior part. Yet this innermost sanctuary is not lifeless nor built by hand but is his mind's secret chamber, provided that it is truly closed off[74] | to evil and inaccessible to wicked reasoning. Moreover, he adorns SC 392
the head with thoughts of heaven, not stamping the imprint of letters on gold leaf but imprinting God himself on the commanding reason. The perfume he pours on the hair is the inner one prepared by the soul itself. The victim and sacrificial animal that he provides for the person to offer to God through the mystical sacrifice is nothing other than himself. For the one who is really led by the Lord to this priesthood, having put to death the mind of the flesh by the sword of the spirit, which is the word of God,[75] he then propitiates God when he comes into the innermost sanctuary, | offering himself through this sacrifice GNO 33
and presenting his own body as a living sacrifice, holy, and pleasing to God.[76]

But perhaps someone will say that these comments do not convey the obvious sense of the Prayer that has been proposed for us to interpret, but that we have spun these words around, not | conforming to the subjects' proper mean- SC 394
ings. Therefore, let us again mention the first words of the Prayer. For the one who has so prepared himself as to dare boldly to name God his Father, this, to be precise, is the one who is cloaked with that robe which the word traced out, and it is he who resounds with the bells and he who wears the pomegranate's blooms and who shines around his breast with the dazzling rays of the commandments and who carries the patriarchs on his shoulders – adopting their virtues rather than their names[77] as his own adornment – and who adorns his

73 For "holy commandments," see Romans 7:12 and 2 Peter 2:21.

74 Here (and once again shortly below) Gregory uses ἄδυτον, which I have elsewhere translated substantively as "innermost sanctuary," in a predicative sense, meaning a place that cannot be entered.

75 See Romans 8:6, 13, Ephesians 6:17.

76 See Romans 12:1.

77 See Exodus 28:12.

head with the crown of righteousness,[78] and has his hair soaked with heavenly perfume, and comes to be inside the heavenly innermost sanctuary, which is truly closed off and inaccessible to all profane reasoning.

Now, through its investigations, our sermon has already sufficiently shown how the one who becomes a priest ought to be prepared; it remains to address the very petition that he commanded the one entering within the innermost sanctuary to offer to God. For I think that, when the words of the Prayer are merely put out there and taken in their ordinary sense, they do not provide us with a meaning that is easily understood. It says, "Hallowed be your name," and
SC 396 "your kingdom come." |

"How are these useful to me?" a human being might say while disciplining himself in penance over some sin or summoning God as an ally so that he might flee sin's domination, always holding before his eyes the one who
GNO 34 wrestles with him during temptations. | From one side, anger diverts reasoning from its settled state; from another, fleeting desires loosen the soul's tenor; from yet another, greed blinds the heart's discernment; pride, arrogance, hatred, the remaining list of our opponents, like an array of soldiers encircling us, pose mortal danger to the soul. Then one who is eager to cast off these evils through a superior alliance – what sort of words would he more properly use? Wouldn't it be those which great David says, "May I be plucked out away from those who
SC 398 hate me,"[79] and, "May my enemies | be turned back,"[80] and, "Give us aid from affliction,"[81] and all similar words whereby it is possible to rouse God's alliance against opponents?

But in our case what does the law of prayer say? "Hallowed be your name." Now if this were not said by us, then is it possible that God's name would not be holy? And "your kingdom come." Now what is excluded from the authority of God, who "holds the whole heaven in the palm of his hand," as Isaiah says, who "grasps all the earth" and grips the wet nature "in his hand,"[82] and who embraces the entire cosmic and hypercosmic creation? Hence, if the name of God is always holy and nothing escapes the power of God's reign, but instead the one who is entirely free of deficiency and perfect rules over all things and requires no holiness supplement, what is meant by the Prayer, "Hallowed be your name. Your kingdom come"? Could perhaps the text teach something like this in the form of prayer – that human nature is weak when it comes to pos-

78 2 Timothy 4:8.
79 Psalm 68:15.
80 Psalm 6:11, 34:4, 39:15, 55:10.
81 Psalm 59:13, 107:13.
82 Isaiah 40:12.

sessing any good and | therefore none of our aspirations would come to pass | GNO 35
unless the divine alliance made the good in us successful? Now the chief of all SC 400
goods is for the name of God to be glorified in my life.[83]

Maybe we can make this notion plainer through a contrast. Somewhere I have heard the holy scripture condemning those who come to be liable for blasphemy against God.[84] For it says, "Woe on those because of whom my name is blasphemed among the Gentiles." This means something like this: those who have not yet come to believe in the word of truth examine the way of life lived by those who have accepted faith in the mystery. Whenever there is nominal faith, but the way of life speaks against the name – either it is given to idolatry through greed,[85] or it is disgraced through drunkenness and revelry,[86] or it wallows in the filth of prodigality like a pig[87] – immediately the unfaithful ones have the argument at hand, not accusing the free choice of those who spend their life badly but claiming that the mystery teaches them to do such things. For so-and-so, who has been initiated into the divine mysteries, would not have
become an abuser or greedy or a thief or any other similar evil, unless | sinning SC 402
was legal for him. This is why the word extends a severe rebuke against such people, when it says that "Woe" belongs to those "because of whom my name is blasphemed among the Gentiles."

So, with this in mind, it is time to grasp the point of the contrast. For I think that before all else, one must make this vow and place it at the head of one's prayer: that God's name not be blasphemed in my life but glorified and hal-
lowed. | In me, then, it says, let your name, that of your sovereignty, which has GNO 36
been invoked by me, be hallowed, "so that human beings might see the good works and glorify the Father in heaven."[88] Now is there anyone so brutish and irrational that when he observes in those who believe in God a pure life flourishing through virtue, purified of all sinful stains, a stranger to any negative suspicion, renowned for self-control, revered for prudence, manly against the assaults of the passions, never softened by the luxuries of the body, totally separated from delicacy and laziness and pompous vanity, partaking in this life
only to the extent necessary, | treading lightly upon the earth on tiptoe, not SC 404
overwhelmed with the pleasant delights in this earthly life but rising above

83 See 2 Thessalonians 1:12.
84 See Isaiah 52:5, Romans 2:24, Ezekiel 36:20.
85 See Colossians 3:5, Ephesians 5:5, and Gregory's *Canonical Letter to Letoius*, Canon 6 (GNO III.5, 9.18 ff. Mühlenberg).
86 See Romans 13:13, Galatians 5:21.
87 See 2 Peter 2:22.
88 Matthew 5:16.

every illusion arising through sense-perception and striving in the flesh for the incorporeal life, reckoning the possession of virtue the only wealth, kinship with God the only good lineage, ruling oneself and being no slave to the human affections the only dignity and lordship, bothered by the long span of life lived in matter, eager to reach the haven of rest like those tossed at sea – who, then, upon observing such a person will not glorify the name invoked over such a life?

Hence, one who says in the Prayer, "May your name be hallowed in me," by the sense of these words prays for these things: "May I, by the cooperation of your aid, become blameless, just, pious, abstaining from every wicked deed, speaking truth, working justice, walking in rectitude, illustrious in self-control, GNO 37 adorned with incorruptibility, beautified by wisdom and prudence, | thinking SC 406 on things above, gazing above things of earth, made radiant with angelic | ways of life." These words and their like are encompassed by this brief petition that says in the Prayer to God, "Hallowed be your name." After all, it is not possible for God to be glorified in a human being in any other way than for the virtue in him to testify to the divine power as the cause of its goodness.

Now, the next phrase prays for the kingdom of God to come. Come, then, must one ask that the king of all become king – the one who always is what he is, who is unmoved towards any alteration?[89] So then, what is the point of the Prayer that summons the kingdom of God?

Well, the true account of this may be seen by those to whom the Spirit of truth unveils the hidden mysteries. But as for us, we hold this position about the saying: there is a single true authority and power established over all things, which has received rule over all things and which reigns not by any violent and SC 408 tyrannical lordship, | placing the servant under the yoke of subjection through fear and compulsion. After all, virtue ought to be free of all fear and without a master, choosing the good by an authoritative will. And the summit of all good is being subject to the life-giving authority.

So since human nature through deception has gone astray from the right judgment of the good and the pull of our free choice has taken the opposite tack and the life of human beings has come to be ruled by every evil, with death GNO 38 mixed into our nature along countless pathways – for every kind of wickedness | becomes like a pathway leading to death – when we are surrounded with this kind of tyranny, being enslaved to death by the affections' onslaughts, like those of executioners or enemies, we rightly pray for the kingdom of God to come. For

89 Here Callahan's edition has an additional phrase: "who could not discover any better state to move towards."

there is no other way to cast off the wicked lordship of corruption except for the life-giving power to usurp control over us. | SC 410

So then if we pray for the kingdom to come to us, we are virtually making these supplications to God: may I be released from corruption, freed from death, and set loose from the bonds of sin; may death no longer reign in me; may the tyranny of wickedness no longer be effective in us; and may the enemy no longer have control over me nor take me prisoner through sin. Rather, may your kingdom come to me so that the passions that now dominate and reign might depart from me – or, better, might pass into oblivion. For as smoke dissipates, so will they dissipate, and as wax melts, so will they perish.[90] When smoke rises into the air, not one mark of its own nature remains; nor can wax, after it is placed in fire, still be found; no, once it fed the flame on itself, it was transformed into steam and air, and smoke kept going until it completely vanished. In the same way, if the kingdom of God comes to us, all that now dominates will end up vanishing. For darkness cannot abide the presence of light; nor can sickness stand when health appears; nor can the passions act | when impassib- SC 412
ility is present. | Death is gone, corruption disappears whenever life reigns in GNO 39
us and incorruptibility has mastery.

"Your kingdom come" – this sweet saying by which we offer this request directly to God. "Let the opposing ranks be destroyed; let the foreign company vanish; let the spiritual enemy be plucked out of the flesh, let the royal lordship appear to me, the angelic hand, the 'thousands of thriving ones,'[91] the countless ones who stand at the right hand, so that they in their thousands on the opposite side might fall. The opponent is mighty, indeed fearful and unconquerable for those devoid of your alliance, so long as one is alone. But when your kingdom appears, pain, grief, and sorrow flee, and life, peace, and joy enter in their place."

Or perhaps, in keeping with how the same idea is expounded for us more clearly by the text,[92] is it that the one who asks the kingdom to come is calling on the alliance of the Holy Spirit? For in that Gospel, in place of | "Your kingdom SC 414
come," it says this: "Your Holy Spirit come to us and purify us."[93]

What will those who wag their tongues against the Holy Spirit say to this? By what rationale do they transform the dignity of kingship into the lowliness of slavery? For what Luke calls the Holy Spirit, | this one Matthew named "king- GNO 40

90 See Psalm 67:3, Isaiah 64:1.
91 Psalm 67:18.
92 Callahan reads "by Luke."
93 A variant reading of Luke 11:2.

dom;" how can they drag it into the subordinate nature,[94] ranking the nature of the Spirit with the nature that is ruled rather than the one that rules? Creation is enslaved, but slavery is not kingship. In fact, the Holy Spirit is kingship. Now, if kingship rules (of course!), it is not ruled. Now if it is not ruled, it is not
SC 416 creation.[95] For being enslaved is proper to creation. | Now, if the Spirit is kingship, on what grounds do they number it with the enslaved nature, these men who have not yet learned to pray and who do not know who it is that purifies what is profane and who has received the power of kingship? "May your Holy Spirit come," it says, "and purify us." Therefore, the proper and specific power and activity of the Holy Spirit is purifying sins. Now, what is pure and undefiled has no need of something to purify it.[96]

GNO 41 What's more, the Apostle offers this very testimony to the Only-begotten as well; he says, "When he had made purification, he sat down at the right hand of the Father's majesty."[97] And so, the work of both is one, of the Spirit who purifies
SC 418 sin | and of Christ who made purification. In the case of those whose activity is single, the power too is certainly the same. For every activity is the achievement of a power. So then, if the activity and the power are one, how is it possible to suppose a difference of nature in those for whom we have found no difference of power and activity? For just as, with the properties of fire, provided that the two – namely, illuminating and burning – are equal and alike, it is impossible to think of any variation of subject, so too a reasonable person who has been taught by the divine scripture that there is a single activity of the Son and the Spirit could not be persuaded to suppose any difference of nature.

Moreover, it has already been demonstrated in the judgments of the pious[98] that in the case of Father and Son the nature is the same. For it is impossible for things different in kind to be named with the appellation "God," just as a
SC 420 bench is not called the carpenter's son | nor would a right-thinking person say that the house builder begot the house; rather, by the title "Son" and by the

94 Reading φύσιν instead of κτίσιν, which is preferred by both the GNO and SC editions. Note the parallel usage of ἡ ὑποχείριος φύσις at *Maced* (GNO III.1, 102.18, 103.22–23, and especially 106.17).

95 Callahan's edition adds: "Therefore, it is separated from communion with the creation. For that which rules is not ruled, and what is not ruled is not creation."

96 Callahan's edition adds: "Moreover, the Gospel passage testifies that God alone can forgive sins (Mark 2:7; Luke 5:21). Therefore, the one who testifies that the Spirit has the power of forgiveness of course testifies simultaneously to its deity."

97 Hebrews 1:3.

98 Προαποδέδεικται ταῖς τῶν εὐσεβούντων δόξαις. Alternatiavely, this could mean "has already been demonstrated in the doxologies of the pious"; the context suggests the idea of judgments or decrees, and perhaps refers to the Council of Nicaea.

title "Father" | is indicated that which is united in nature. It is altogether necessary that, whenever two things are akin to the same thing, they are also not different from one another, and so if the Son is united to the Father by nature, while through the identity of the activities the Holy Spirit has been shown to be not foreign to the nature of the Son, it follows the nature of the Holy Trinity has been shown to be single – since the specific distinctive feature observed in them is not confused in the case of each of the hypostases, nor are the identifying signs swapped among them, such that the mark of the paternal hypostasis is transferred to the Son or the Spirit or, again, the Son's is applied to one of the aforementioned ones, or the distinctive feature of the Spirit appears in the Father and the Son. No, in the commonality of the nature one observes an incommunicable differentiation of properties. | GNO 42 SC 422

Proper to the Father is to exist from no cause; one cannot perceive the same in the case of the Son and the Spirit. For the Son "comes from the Father" as the scripture says,[99] and the Spirit is "from God"[100] and "proceeds from the Father."[101] But just as since it belongs to the Father alone to exist without a cause, it cannot be applied to the Son and the Spirit, so too, conversely, existing from a cause, which is proper to the Son and the Spirit can naturally not be observed in the Father. Now, since not being unbegotten is common to the Son and the Spirit, lest some confusion of subject be seen, it is once again possible to discover an unmixed difference in their properties, such that the commonality is preserved and what is proper is not confused.

For the Only-begotten is named Son "from the Father" by the holy scripture,[102] and up to this point the text confirms his property. | | But the Holy Spirit too is said to be "from the Father" and testimony is given to its being "from the Son."[103] For "if someone does not have the Spirit of Christ," it says, "he does not belong to him."[104] And so the Spirit that is from God is also Spirit of Christ. And yet although the Son is from God, it is not also true that he is and is called "of the Spirit," nor does this relational inference reciprocate so that by implication one can turn the statement around in the equivalent manner and name Christ "of the Spirit" in the same way that we affirm the Spirit to be "of Christ." And so, since this distinctive feature clearly and without confusion distinguishes the one from the other |, while the identity in activity testifies to the commonal- GNO 43 SC 424 SC 426

99 John 16:28; see 17:8.
100 1 Corinthians 2:12.
101 John 15:26.
102 See John 1:14, 18; 3:16, 18; 16:28; 17:8.
103 See Galatians 4:6. Callahan's edition omits "from" (ἐκ).
104 Romans 8:9; see also 2 Corinthians 3:17–18.

ity of nature, the pious idea of the divine is strengthened through both claims, since the Trinity is counted in the hypostases and is not severed into heterogeneous fragments.

What, then, is the insanity of the Pneumatomachians?[105] Or do they perhaps reason that saying "May it come" robs the Spirit of dignity? Well, have they not heard great David drawing even the Father to himself and crying out, "Come to save us"?[106] So then, if "coming" is salvific in the case of the Father, how is "coming" disgraceful in the case of the Spirit? Or maybe they count the removal of sins as a mark of inferiority in dignity? Well then, listen to the unbelieving
GNO 44 Jews: when they cried out that | to forgive sins belongs to God alone, "Why is
SC 428 this man speaking blasphemy? Who can forgive sins but God alone?"[107] | If, then, God forgives sins, and the Son takes away the sin of the world,[108] and the Holy Spirit purifies those in whom he comes to reside from the defilements of sin, what will those who fight against their own life say?[109]

But may the Holy Spirit come to us and purify us and make us receptive to the lofty and godly concepts taught to us through the Prayer by the voice of the Savior, to whom be glory and power to the ages of ages. Amen.

4 Homily 4: "Your Will Be Done, as in Heaven Also upon the Earth. [Give Us the Bread for the Day to Come Today.]"[110]

Translated by Mark DelCogliano

GNO 44
SC 430 I once heard a physician giving a scientific account of the state of health, and perhaps what he said may not be unrelated to our purpose as well, in regard to the good state of the soul. For he defined the origin and cause of the sick condition to be the deviation of one of the elements in us from its proper pro-
SC 432 portion, | and in turn conversely he claimed that the cure of the cause of the illness is the restoration of the elements thrown out of balance to their proper and natural state. And so, for this reason he thought it was necessary to determine which in particular of the elements thrown into disorder in us was, through

105 The GNO adds: "who decree that the Lord is enslaved? To them not even Paul's testimony is worthy of belief; he says, 'The Lord is the Spirit.'"

106 Psalm 79:3.

107 Mark 2:7; Luke 5:21.

108 John 1:29; see also 1John 3:5.

109 The sense of referring to the Pneumatomachians as "those who fight against their own life" can be supplemented from studying the parallel at *Against the Macedonians On the Holy Spirit* (GNO III.1, 109.19 Mueller) and its context.

110 This line is not included at the beginning of the homily, but is also discussed.

its own preponderance, | making the opposite element's contribution to health ineffective. For example, if the hot were to predominate, it is necessary to come to the aid of the overwhelmed element and moisten it now that it is parched, to prevent the hot in it from becoming altogether quenched and extinguished, burning itself out because of a lack of fuel. Likewise too, if any of the other elements considered in us to be in equipoise were to exceed its limit, it is necessary to resist its immoderation by bringing the aid of the [medical] art to the diminished element. When all this is done, | and nothing interferes with the equilibrium of the elements, health ought to be returned to the body since the nature is no longer irregular in its mixture. GNO 45 SC 434

So what's my point with this long introduction to the homily? Perhaps this theory is not unconnected to our purpose nor too far removed from the subject set before us. For what is set before us for our consideration is: "Your will be done." In what follows let us make clear what the reason is for bringing up this medical theory.

At one point humanity was in a state of intellectual health, insofar as the elements, I mean the movements of the soul, were combined in us in an evenly balanced way, as the formula of virtue dictates. But when the desiring [element] became prevalent, the disposition considered its opposite, namely, self-restraint, was overpowered by that excessive one, and there was nothing to prevent the boundless movement of desire toward unnecessary things, | and as a consequence of this, the fatal illness – sin – arose in human nature. SC 436

Accordingly, the true physician of the soul's passions, who entered the life of human beings for the sake of those who are not well, | restores us to intellectual health by enfeebling the sickness-producing cause through the concepts in the Prayer. [Keeping to] the straight path of the divine will is the soul's health, just as contrariwise the falling away from the divine will is the sickness of the soul that culminates in death. So then, since we fell ill by forsaking the good way of life in paradise, when we gorged ourselves on the poison of disobedience and [human] nature for this reason was overpowered by that wicked and fatal illness, the true physician came, who brings full healing to the diseased part through contraries (as the law of the medical [art] dictates), and those who had succumbed to sickness because they had separated themselves from the divine will he frees again from illness by conjoining them to the will of God. For the words of the Prayer are a remedy for the sin implanted in the soul. GNO 46

For in saying, "Your will be done," one prays as if overcome in the soul by distresses. Now the salvation of human beings is the will of God.[111] Accordingly, SC 438

111 See 1 Timothy 2:4.

whenever we are determined to say to God, "Your will be done also in me," there is every necessity that we first denounce that life which was far removed from the divine will and then go through the following in our confession: "Since the Adversary's will worked perniciously in me in my past life, and I became an underling of the wicked tyrant, inasmuch as I carried out against myself, like an executioner, the enemy's sentence, for these reasons take pity on my destruction and grant that one day your will too be done in me. For just as darkness vanishes when light has penetrated into the dark gloom of caverns, so too will every wicked and harmful movement of our faculty of choice be reduced to
GNO 47 nothing when your will is done in me. For | self-control will quench the uncontrolled and passion-dominated impulse of the mind; humility will consume arrogance; moderation will cure the illness of pride. Furthermore, the good
SC 440 of love will chase away a long list of the soul's contrary vices. | For once this love is in me there is withdrawal of hatred, envy, wrath, bouts of anger, an irascible disposition, intrigue, hypocrisy, holding of grudges, desire for revenge, the boiling of blood around the heart, the evil eye." The entire herd of such vices vanishes through the loving disposition. And thus the activity of the divine will drives out a double idolatry, double in this sense: both the frenzy for idols and the desire for silver and gold, which the prophetic dictum called the idols of the nations.[112] Accordingly, your will be done, so that the devil's will may be quenched.

But why do we pray that the choice for good come to us from God? Because human nature is weak in relation to the good, having once been enfeebled through wrongdoing. For it is not with the same facility that a human being comes to wrongdoing and returns from this again to the good, as such a logic
SC 442 can also be observed in the case of bodies, | because neither in the same way nor with equal ease does a healthy body become ill and an ill body get healed. Indeed, a person who has so far enjoyed good health often falls into extreme danger through a single wound, and a single attack or bout of fever completely ruins the vitality of the body, and a small drop of poison altogether destroys it or at least nearly so, and a bite of a snake or a sting of a venomous creature or a slip or a fall or stuffing oneself beyond capacity or some other similar thing imme-
GNO 48 diately results in illness or | death; deliverance from sickness, however, comes through so many investigations, with difficulty, and by means of the medical arts – if, that is, it even comes at all.

For this reason, when we feel an impulse to evil, we need no one to assist us, since the evil on its own accomplishes itself in our will, but if there should be

112 See Psalm 113:12.

an inclination to what is better, we need God who puts that desire into effect. This is why we say, "Since self-control is your will, 'but I am of the flesh, sold into slavery under sin,'[113] may this good will be accomplished in me by your power." The same goes for justice, piety, and estrangement from the passions. For the term 'will' generically encompasses all the virtues, and each thing understood individually to be in the good is considered to be in the will of God.

But what's the meaning of the additional part of the verse, "as in heaven also SC 444
upon the earth"? It seems to me that the passage is perhaps hinting at a more profound doctrine and providing a teaching of an idea worthy of God in the contemplation of creation.

This is what I mean: the whole rational creation is divided into the incorporeal and corporeal natures. The incorporeal nature is the angelic one and we human beings are the other species. So then, the intellectual nature, insofar as it is separated from the body that weighs it down (I mean the body that is solid and sinks to earth), sojourns in the sphere allotted to it above, in a nimble and agile nature dwelling in light and ethereal places; the other nature, however, has by necessity been allotted to this earthly life, like muddy sediment, because of our body's kinship with what is earthly.

We do not know what plan the divine will had in these matters: it might have SC 446
been to bring all creation into kinship with itself, so that neither | the lower GNO 49
sphere would be without a share in the heavenly heights nor the heaven would be entirely without a share in what pertains to the earth, so that the fashioning of humanity would bring about for each of the elements a participation in the things understood in the other, since the intellectual part of the soul, which seems to be akin to the heavenly powers and of the same kind as they, inhabits earthly bodies, and this earthly flesh emigrates to the heavenly country of the soul in the restoration of all things.[114] For as the Apostle says, "We will be caught up in the clouds to meet the Lord in the air, and thus we will be with the Lord forever."[115] So then, whether the wisdom of God had this plan or something else besides this, the entire rational nature is divided, separated into a twofold life: the incorporeal one, which has been allotted the blessedness of heaven, and the one in the flesh, which is turned to the earth because of its kinship
with it. | And yet the desire for the beautiful and the good is intrinsic to each SC 448
nature in an equal degree, and the Overseer of the universe has endowed both equally with sovereignty, freewill, and freedom from every necessity, so that

113 Romans 7:14.
114 See Acts 3:21.
115 1 Thessalonians 4:17.

every being honored with reason and understanding may manage itself with self-directing free choice.

Now the life above is entirely pure of wickedness, and nothing thought to be contrary to it co-exists with it, whereas every passion-dominated motion and disposition roams around the life here below, where humanity lives. This explains why the divinely-inspired word understands by "in the heavens" the holy powers' way of life, which has no admixture of wickedness and is pure of every defilement that arises from sin. But everything evil, inasmuch as it comes
GNO 50 to exist parasitically outside the good by the very withdrawal from it |, swirls around this empty life like lees and dregs, and by this humanity is contaminated and such darkness prevents it from beholding the divine light of truth.

SC 450 Accordingly, if the transcendent life is without passion and defilement, whereas this wretched life here below is submerged in all manner of passions and miseries, it should be clear that the way of life above, inasmuch as it is purified of every wickedness, is firmly established in the good will of God – for where there is no evil, by every necessity there is [only] the good – whereas our life, inasmuch as it is fallen away from participation in the goods, has also fallen away from the divine will. And this is why we are instructed in the Prayer to purify our life of wickedness in such a way that the will of God may rule in us too without impediment in a manner that resembles the heavenly way of life, as if one were saying, "Just as in the thrones and the principalities and the authorities and the dominions[116] and in every supercosmic power your will is done without any wickedness at all impeding the activity of the good, so too may the good be accomplished in us, that with every wickedness cleared away your will may successfully make its way in our souls in every respect."

SC 452 Now someone might object: "How can the purity found among the incorporeal powers be achieved in those who have been allotted life in the flesh, seeing that their soul is plunged into a myriad of worries over their bodily needs?" It seems best to me, then, to solve this perplexity at the same time as I resolve the apparent difficulty for the topic before us in the next part of the text. For I think that these words suggest a doctrine to us when they instruct us to ask for the
GNO 51 ephemeral[117] bread, because the frugality and moderation | that accord with the principle of impassibility are equivalent to the self-sufficiency that accords with [the incorporeal] nature. For the angel does not ask God in its prayers to be supplied with the bread, because it has a nature that does not need such things. But the human being is instructed to ask because of course that which

116 See Colossians 1:16.

117 In Greek, *ephēmeros* (lit. "daily" or "lasting but a day"), playing on "today" (*sēmeron*).

is empty needs something to fill it, and moreover the human life has a constitution that is unstable and transitory; instead of being fully completed it seeks something to renew it. So then, whoever is attentive to caring for his nature and does not let himself be pulled by pointless anxieties beyond necessity | will not SC 454 fall much short of the angelic way of life, inasmuch as he imitates in himself their self-sufficiency through frugality.

And so it is for this reason that we are instructed to seek only what we need to maintain our corporeal existence, by saying to God, "Give the bread" – not fancy food, nor riches, nor purple robes with floral designs, nor golden ornaments, nor gleaming jewels, nor silver vessels, nor a plethora of land, nor command of an army, nor authority over cities and nations, nor herds of horses and oxen and vast flocks of cattle, nor a throng of slaves, nor celebrity in public places, nor monuments, nor statues, nor silk clothes from China, nor musical performances, nor anything else by which the soul is distracted from the more highly valued solicitude for God – but only "the bread."

Do you see the breadth of this philosophy, how so many doctrines are contained in this short passage? In this text it is all but crying out in plain language to those who turn an ear: "Stop, human beings, | dissipating yourselves SC 456
in desires for pointless things; stop | multiplying against yourselves occasions GNO 52
for toil. The debt you owe to nature is small; you owe your bit of flesh nourishment, something moderate in amount and ordinary in kind, if you're being attentive only to need. Why do you pay yourself more than you owe? What's the point of subjecting yourself to the yoke of so many debts, mining for silver, digging for gold, searching for diamonds?[118] So that through these things your stomach, that unceasing debt-collector, can live in self-indulgence, even though its only requirement is bread, which satisfies the body's need."

"But as for you, you travel on business to the Indies, venture across a barbarian sea, subject yourself to annual sea voyages, so that you can enhance your food with the spices transported from there, without considering that the sensory experience produced by the spices is limited to the palate. Likewise too, food that looks, smells, or tastes good gives the senses a pleasure that is short-lived and momentary; moving on from the palate, however, the different qualities of foods cannot be detected after they are consumed, since nature converts all of them equally into a stinky smell. Do you see the endpoint of fine dining? Do you see the outcome of expertise in cooking fancy food? Ask for the bread | because it is needed for living; nature has made this the debt you owe SC 458 to your body."

118 Literally, "translucent material."

But everything that's been invented superfluously for the culinary delights that fuel self-indulgence is tantamount to the sowing of weeds surreptitiously.[119] The seed of the master of the house is grain, and the bread comes from grain, whereas the weeds sown surreptitiously in the grain by the enemy are self-indulgence. But when human beings stop caring for nature with bare necessities, they are really choking themselves, as the word says somewhere,[120]
GNO 53 with zeal for pointless things, | and they remain without fruit if their soul incessantly preoccupies itself with such things.

It seems to me that perhaps Moses also provides the same sort of philosophy through enigmas when he presents the serpent to Eve as her counsellor in mat-
SC 460 ters of gustatory pleasure.[121] For it is said that if this beast | – the serpent – works its head into the seam[122] into which it is creeping, it cannot be easily pulled out by those yanking on its tail, because its spinal scales naturally counteract the force of those pulling it, and it can make its way forward without hindrance since its scales slide because they are smooth, but moving backwards is impossible for it, as it is held back by the anchorage provided by the scales. The word here shows, I think, that one must guard against pleasure entering and creeping in the seam of the soul, and one must block up the seams of life to the best of one's ability. For in this way human life can be kept pure of intermixture with beasts. But if it were somehow to enter into us surreptitiously through a dissolution of the harmonious life in us, the serpent of pleasure will
SC 462 then lurk in the corners of our mind | and be difficult to expel because of its scales. Now when you hear "scales," understand by this enigma the multifarious occasions for pleasure. For the passion of pleasure is a single beast in its generic principle, but the manifold and multifarious forms of pleasure which are intermingled with the human life through the senses are the scales all over the serpent, mottled by the great variety of passions. So then, if you are trying to avoid dwelling with this beast, guard against its head, namely, the first
GNO 54 anchorage of this evil. This is what | the enigma of Lord's command refers to, "He shall watch your head and you shall watch his heel"[123] – do not give entry to this reptile who creeps into your inner room and brings all the rest of its body after this first beginning. Stop at what you need; having your needs satisfied by what easily comes your way should be the limit of your concern for staying

119 See Matthew 13:24–30.
120 See Luke 8:14; Matthew 13:22; Mark 4:7 and 19.
121 See Genesis 3:1–7.
122 Gregory seems to be thinking of the small gap created between planks or stones when they are joined together.
123 Genesis 3:15.

alive. And if Eve's counsellor should discuss with you what is beautiful to the eyes and pleasant to the taste, and you should seek besides | the bread this or SC 464
that delicacy, food made fancy by this or that seasoning, then through these you would bring your desire beyond the limits of necessity and at this point it follows that you will see the reptile creeping stealthily toward greed.

For the one who goes from eating only what is necessary to dining on fancy food moves on next to what is pleasant to the eyes, seeking splendid vessels, and attractive waiters, and silver couches, soft cushions, sheer veils embroidered with gold, regal chairs, three-legged stools, washing tubs, mixing bowls, drinking cups, coolers, pitchers, basins, lampstands, censers. For it is through these that greedy desire enters in and pursues such things. Indeed, so as not to lack the means of procuring such things, funds are needed whereby the items sought are acquired. Therefore, one person must weep, his companion must lament, and many who are deprived of their property must be miserable, so that through their tears the grandiosity of his table may shine. And when the serpent has wrapped its coils around these things and filled its | belly with the GNO 55
objects of its intention, consequently, after being filled to satiety, it drags itself down crawling to unrestrained frenzy, and this is the nadir of human evils.

So then, to prevent any of these things from happening, limit your prayer SC 466
to the bread that is easily provided, seeking a delicacy made fancy for you by nature itself. What is this? Above all, it is the good conscience which gives the bread a pleasant flavor when partaking that which is good. But if you should also wish to enjoy pleasant sensations in the gullet, let hunger, and not heaping satiety upon satiety nor ruining your appetite through overindulgence, be your delicacy. Instead, let the sweat prescribed by the commandments precede your nourishment: "In sweat and toil you shall eat your bread."[124] You see scripture's first form of fine dining. It is enough for you to occupy your mind as far as this need, or rather, not even to tie up your soul thus far with worries over the bread. Instead, say to him who brings forth the bread from the earth,[125] say to him who feeds ravens,[126] who gives food to all flesh,[127] who opens wide his hand and fills all the living with delightful things:[128] "My life is from you; may what I need for life also come from you. Give me the bread – which is to say, may I obtain food through just labors."

124 Genesis 3:19.
125 See Psalm 103:14.
126 See Luke 12:24; cf. Psalm 146:9.
127 See Psalm 135:25; cf. 144:15.
128 See Psalm 144:16.

For if God is justice, anyone who obtains food out of greed does not obtain the bread from God. You yourself are the master of the Prayer. If your fortune
SC 468 has not come from another's possessions, | if your money has not been gained from [another's] tears, if no one has gone hungry so you could be stuffed, if
GNO 56 no one has groaned [with hunger] so you could be full, | such is the bread of God, the fruit of justice, the wheat of peace, unmixed and undefiled with the seeds of weeds. But if you cultivate another's fields and keep injustice in your sights, and you have confirmed your unjust acquisitions through official documents, and then you say to God, "Give the bread," it is another who hears this petition, not God. For it is the contrary nature that bears the fruit of injustice. Whoever pursues justice receives the bread from God, whereas whoever cultivates injustice is fed by the inventor of injustice. So then, looking into your own conscience, offer to God the Prayer for the bread in this way, knowing that Christ has no communion with Beliar.[129] But if you should present gifts gained through injustice, your gift is a dog's price and a prostitute's fee.[130] If you should burnish your donations out of a desire for recognition, you will hear the
SC 470 prophet | abhorring the contribution from such people: "What to me is the multitude of your sacrifices? says the Lord; I have my fill of whole burnt offerings of rams, and I do not want the fat of lambs and the blood of bulls and goats. Incense," he says, "is an abomination to me."[131] Elsewhere "the one who sacrifices a calf" is considered as "the one who kills a dog."[132] So then, if you have your bread from the Lord – which is to say, through just labors – you can also offer to him from the first fruits of justice.

And what is added to the verse, "today," is beautiful. For it says, "Give us the bread for the day to come today." This passage provides another philosophy, so that you may learn from the words you say that the human life is ephem-
GNO 57 eral. | The present alone is what belongs to each one; the hope of the future remains in uncertainty, for we do not know "what the day to come will bring."[133] Why should we make ourselves miserable in advance over uncertainties? Why should we be distressed with anxieties over the future? "Today's evil," he says,
SC 472 "is enough for today"[134] | – by "evil" he means distress. Why should we worry about tomorrow?[135] Accordingly, by the very fact that he commands "today," he forbids your worry about tomorrow.

129 See 2 Corinthians 6:15.
130 See Deuteronomy 23:19.
131 Isaiah 1:11 and 13.
132 Isaiah 66:3.
133 Proverbs 27:1.
134 Matthew 6:34.
135 See Matthew 6:34.

With these words he is almost saying the following to you: "He who gives you the day also gives you what you need for the day. Who makes the sun rise? Who scatters the darkness of the night? Who shows you the rays of the light? Who causes the heaven to revolve so that the source of light is above the earth? He gives you these things and others of such greatness: is he in need of your assistance to fill your flesh with the necessities that it lacks? What sort of effort does the nature of irrational beasts make for their own life? What sort of fields do ravens have? What sort of barns do eagles have? Isn't the divine will, by which all things are governed, the single supplier of life for all? Accordingly, whether boar, ass, or any other irrational beast, it has an instinctive philosophy by nature, and it manages the present well but worries not one bit about what's to come. But as for us, do we need counsellors to understand that life in the flesh is tenuous and ephemeral? Are we not taught by the misfortunes of others? | Do SC 474 we not learn self-control in response to our own life? What enjoyment did that rich man gain from his great preparations after dillydallying with groundless hopes, pulling down, building, accumulating, indulging, stocking up his barns for long stretches of years in this futile exercise of hope? Didn't a single night unmask all that dream-induced hope | as a futile fantasy concocted in futil- GNO 58 ity?"[136]

The life in the body belongs only to the present, but the life stored up through hope is what belongs properly to the soul. And yet, the thinking of human beings is wrong when it comes to the use of either: the life of the body it stretches through hope, but the life of the soul it pulls towards enjoyment of the present. Thus, through preoccupation with the visible world, the soul inevitably alienates itself from the hope that is real and grounded; clinging to unstable things through its hopes, it has neither full custody of one thing nor possession of another.

Let us, therefore, learn from this present counsel what we need to ask for today and what for later. The bread belongs to today's need; the kingdom to the hoped-for blessedness. Whoever says, "bread," includes in this all bodily needs. So then, if we ask for these things, let it be clear | in the mind of the one who SC 476 prays that he is preoccupied with what is ephemeral, but if [we ask] for one of the goods of the soul, [let it be clear] that his petition is attentive to what never ceases or ends, to what [the Lord] commands those who pray to seek above all, since the first need is fulfilled at the same time as the greater one. "Ask," he says, "for the kingdom and justice, and all these things shall be given to you,"[137] in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and might forever and ever. Amen.

136 See Luke 12:16–21.
137 Matthew 6:33.

5 Homily 5: "Forgive Us Our Debts, as We Too Forgive Our Debtors. Lead Us Not into Temptation but Deliver Us from the Evil One."

Translated by Mark DelCogliano

GNO 59 SC 478 As our discourse marches on, now it has come to the very pinnacle of virtue. For through the words of the Prayer it sketches out what it wants a person approaching to God to be like: someone who just about no longer exhibits the limits of the human nature but has become like God himself through virtue, so that he seems to be another god, in that he does those things that can be done by God alone. After all, the forgiving of our debts is proper to God and his special prerogative, for it is said, "No one can forgive sins except God
SC 480 alone."[138] | Accordingly, if one should imitate in his own life the characteristics of the divine nature, in some sense he becomes what he has imitated[139] through an exact likeness.

So then, what does the word teach? First, to recognize in ourselves, by the boldness of speech of those who live, the likeness to God, and then to dare also to call God our Father, and to ask for forgetfulness of the offenses that we once committed, not as if obtaining that which is longed for lies in the power of the petitioner, but because it lies in the power of the very one who in his works grants the boldness of speech to make the petition. In fact, this is what the current passage tells us in no uncertain terms: the one who approaches the Benefactor must be a benefactor; the one who approaches the Good One must be good; the one who approaches the Just One must be just; the one who approaches the Patiently Enduring One must be patiently enduring; the one who approaches the Benevolent One must be benevolent; and we must be all other things likewise, in order to approach the One who is generous and kind, and freely gives of his goods, and showers mercy upon every one; and whatever else we may recognize to be connected with the divine, we should make ourselves like each one of these through free choice and thus acquire for ourselves the Prayer's boldness of speech.

GNO 60 So then, just as it is utterly impossible for evil to be associated with good or for someone filthy with stains to have communion with someone who is pure
SC 482 and undefiled, so too does | the callousness of someone who hopes to approach God's benevolence separate him from it. Accordingly, whoever in callousness squeezes a subordinate to recuperate his debts has cut himself off from the divine benevolence through his own behavior. For what communion is there

138 See Mark 2:7; Luke 5:21.

139 Literally, "the one whose imitation he has displayed."

between benevolence and brutality, and between benefaction and ferocity, and all remaining things that are understood by opposing them to their corresponding evil and with which their contrary cannot be mixed, since anyone who has been overpowered by one of them is entirely cut off from its contrary? For just as whoever is dead is not alive and whoever partakes of life is separated from death, so too by every necessity whoever approaches the benevolence of God must be free of all callousness. And whoever becomes free of all that we understand to be associated with wickedness, becomes through such a state, in a certain sense, God, since he has accomplished in himself that which the word recognizes to be connected with the divine nature. Do you see to what a great height the Lord exalts his pupils through the words of the Prayer, by in a sense transforming | the human nature into something more divine and legislating SC 484
that those who approach God become gods?

Why, he says, do you go to God cowering in fear in a servile manner and flogging yourself with your own conscience? Why do you exclude yourself from the boldness of speech that is inherent in the freedom of your soul and has been essentially intrinsic to its nature from the beginning? Why do you use words to flatter the One who is immune to flattery? Why do you offer obsequious and fawning words | to the One who regards deeds? You can legitimately possess GNO 61
every good whatsoever that comes from God if you keep your freedom in mind. Be judge of yourself; give yourself the saving sentence. Do you seek that your debts be forgiven by God? You forgive, and God ratifies. For the judgment of your kin, over which you yourself have control, becomes your own sentence, whatever it may be; after all, whatever you decide where you have authority is confirmed for you by the divine judgment.

But how could anyone worthily reveal the nobility of this divine utterance? SC 486
Its meaning surpasses verbal explanation: "Forgive us our debts, as we too have forgiven our debtors." For what occurs to me as I ponder this is audacious even to conceive in my mind, but it is even more audacious to reveal my thought in speech. What's really being said? Just as God is held up for imitation before those who accomplish the good, as Paul said, "Be imitators of me, as I am of Christ,"[140] so too in turn [this passage] wants your disposition to serve as an example for God in the doing of good. And the order, in a sense, is inverted, so that we dare to hope that, just as the good is actualized in us by our imitation of the Good, so too God will imitate our actions whenever we accomplish anything good, that you too may say to God: "I've done it, now you do it; imitate your slave, my Lord; | imitate one who is poor and needy, O Ruler of the universe; I SC 488

140 1 Corinthians 11:1.

have forgiven a debt, don't you demand one back; I've had regard for [my] peti-
GNO 62 tioner, | don't reject [your] petitioner; I've sent my debtor away rejoicing, you should do the same thing; don't make your debtor sadder than mine; may both be equally grateful to their creditors; may equal forgiveness be confirmed by both of us for [our] obligants, both mine and yours. So-and-so is my debtor, but I'm yours; may the same verdict I gave in his case also prevail with you; I have given absolution, now you should give absolution; I have forgiven, now you should forgive; I've shown great mercy to my kin, now you who are benevolent by nature should imitate my benevolence. But my offenses against you are more serious than those committed by him against me – even I admit this. And furthermore consider how vastly superior you are in every good. For you are just in dispensing mercy to sinners proportionate to the superabundance of your power. The benevolence I myself have shown is slight, for my nature did not allow more, but as for you, your power is not hindered from generosity, to whatever extent you wish."

SC 490 But let us work even harder to comprehend the current clause of the Prayer, so that through reflection on its meaning we might gain some guidance for the life on high. So let us examine what sort of debts to which human nature is obligated, and in turn what sort of debts we ourselves have the authority to forgive. For knowledge of these matters might be for us a basis for a modest comprehension of the superabundance of the divine goods. So then, let us start by recounting the human offenses against God. The human being came to owe
GNO 63 a penalty to God, first, because he separated himself from his Maker | and deser-
ted him for the opponent, becoming a runaway slave and a rebel vis-à-vis his natural Master; and second, because he exchanged self-directing freedom for
SC 492 the wicked slavery of sin | and chose to be tyrannized by the corrupting power rather than to serve God. But indeed, to be inattentive to the Maker's beauty and to turn the face to sin's ugliness: which of these evils should be deemed less serious? Or disdain for the divine goods and choosing the enticements of sin: to which should punishment be apportioned first? Erasing the image, tarnishing the divine imprint stamped upon us at the first creation, losing the drachma, abandoning the table of the father, fraternizing with the foul-smelling life of swine, dissipating honorable wealth, and all such offenses that one can see in the scripture and in our thoughts: what account could enumerate them?

Accordingly, since in so many such cases humanity is subject to pay a penalty to God, it is precisely for this reason, it seems to me, that the word instructs us through the teaching of the Prayer never to speak with too much boldness
SC 494 in our petition to God as if we are | pure in conscience, even if one should be as far as possible from human offenses. For perhaps someone, having guided his life according to the commandments like that very rich young man, might use

this as a pretext for boasting about his own life, saying to God, "All these things I have kept from my youth,"[141] and | for making the assumption that, since he has not offended against the commandments, the petition about the debts does not apply to him at all, as it is applicable only to those who have sinned. And indeed he says that uttering this clause is fitting for someone who polluted himself through sexual impurity, or that the request for pardon is necessary for someone who committed idolatry through greed,[142] and that in general seeking refuge in mercy is good and appropriate for whoever has stained the soul's conscience through some offense. But whether it is mighty Elijah, or the one who "in the spirit and power of Elijah"[143] was great "among those born of women,"[144] or Peter, or Paul, or John, or in general any of those to whose greatness the divine scripture has testified, what would be the point of any of them uttering this clause to petition for release from debts when there is no debt at all from sin? But to keep someone | who is attentive to such examples from speaking arrogantly like that Pharisee who failed to recognize even what he was by nature – for if he had acknowledged that he was a human being, he would no doubt have learned that his nature was not "pure from filth"[145] from the divine scripture that says it is impossible to find among human beings a life lasting even a single day that is without stain[146] – so then, to keep such a passion from springing up in the soul of the one who approaches God through prayer, the word recommends not focusing on accomplishments but remembering the debts that are common to [human] nature, in which debts surely he too shares some portion as a partaker of this nature, and | imploring the judge to grant forgetfulness of offenses.

GNO 64 SC 496 GNO 65

For since Adam lives in us, as long as we human beings, each and every one of us, see around our own nature those garments of skin and the fading leaves of this material life, which we poorly sewed together for ourselves when we were stripped of our eternal and luminous garments, | and clothed ourselves with self-indulgence, glory, ephemeral honors, and the quickly passing satisfactions of the flesh instead of with the divine robes, and as long as we look upon this "place of affliction"[147] in which we have been condemned to sojourn, when we turn ourselves toward the East – not because God is beheld only there, for he

SC 498

141 Mark 10:20.
142 See Ephesians 5:5, Colossians 3:5.
143 Luke 1:17.
144 Matthew 11:11 and Luke 7:28, in reference to John the Baptist.
145 Job 14:4.
146 See Job 14:5.
147 Psalm 43:20.

who is everywhere is apprehended in no place in particular since he embraces
everything equally; rather, it is because our first homeland is in the East, I mean
our dwelling in paradise from which we have fallen, for "God planted a paradise
in Eden towards the East"[148] – well then, when we look toward the East and take
in mind the memory of our fall from the shining places of blessedness in the
SC 500 East, with good reason then do we utter this clause. | For we take shelter under
the wicked fig tree of life, and we have been cast from the eyes of God, and we
have deserted to the serpent, who eats earth and crawls upon earth and moves
on its own chest and belly[149] and advises us to do the same: to find enjoyment
GNO 66 in earthly things, | to mire our heart in lowdown thoughts, and to move on the
belly, which is to say, to dedicate our life to seeking enjoyment.

So then, being in such a situation, next, when we, like that prodigal man after the long hardship he endured feeding the pigs,[150] return to ourselves and become aware of our heavenly Father, it is good for us to utter this clause, "Forgive us our debts." And so, even if one should be a Moses or a Samuel or any other of those who have distinguished themselves through virtue, this clause is deemed no less applicable to him insofar as he is a human being, because he shares in Adam's nature and shares also in Adam's fall. For since, as the Apostle says, "We all die in Adam,"[151] this clause that is suitable for Adam's repentance is appropriately applied to all who died together with him, so that after we have been granted the forgetfulness of the offenses we have committed we may in turn be "saved by grace" by the Lord, as the Apostle says.[152]

SC 502 Now everything said so far assumes that one should investigate the current passage by focusing on the more common meaning.[153] But if one should seek the true meaning of this passage, there's no need, I think, to interpret it in terms of what is common to [human] nature. For as a result of simply being alive everyone's conscience suffices to make the petition for mercy necessary. In my view, because our life in this world operates on many levels, that of soul and mind as well as that of the sense perceptions of the body, I think it is difficult, or rather absolutely impossible, not to meet with at least one passion that leads to sin.

What do I mean? Given the fact that at the level of body this enjoyment-
GNO 67 seeking life of ours | is divided among the sense perceptions, but at the level

148 Genesis 2:8.
149 See Genesis 3:14.
150 See Luke 15:16.
151 1 Corinthians 15:22.
152 Ephesians 2:5.
153 That is, an interpretation applicable to our common humanity in general.

of soul it is observed in the impulse of the mind and in the movement of the freewill, who then is so high-minded and noble that he is far removed from the stain of evil at both levels? Who is sinless in the eye? Who is beyond reproach in the ear? Who is a stranger to that brutish pleasure in the gullet? Who is pure of the sinful mistakes of touching? Who | does not know the enigma of the SC 504
scripture that says death enters through windows?[154] For what scripture calls "windows" are the senses through which the soul peers at the outside world and apprehends what it wishes, and these windows, the word says, give an entryway to death.

For truly the eye is often an entryway for many deaths: when it sees either a person seething with rage and then it is aroused to the same passion, or a person enjoying success without deserving it and then it burns with envy, or a person swelling with arrogance and then it falls into hatred, or some material object with lovely color or even an attractive work of art that has quite a lovely shape and then it is completely overwhelmed by the desire for pleasure.

So too does the ear open windows to death. For through what it hears many SC 506
passions are admitted into the soul: fear, grief, anger, pleasure, desire, guffawing, and suchlike.

As for enjoyment by way of taste, it is, as they say, the mother of individual evils. For who doesn't know that the gullet's obsession is very nearly the root of the offenses we commit in life? For this is the source of self-indulgence, drunkenness, gluttony |, preoccupation with culinary matters, surfeit, satiety, GNO 68
carousing, a beastlike and irrational downfall into the passions of dishonor.

Likewise, the sensation by way of touch belongs to all the basest sins. For all things whatsoever that are pursued for the body by lovers of pleasure are diseases of the sense of touch – it would take too long to list each of these, and furthermore it is inappropriate to intermingle our more serious reflections together with however many faults are due to touch.

Is there any account that could enumerate the swarm of the offenses that come by way of soul and free choice? "From within," it says, | "wicked thoughts SC 508
come,"[155] and it goes on to list the thoughts that defile us. Accordingly, if the nets of sin are thus flung around us on every side, through all the senses and through the motions of the soul in the heart, "Who can boast," as Wisdom says, "that his heart is pure?"[156] And as Job testifies, "Who is pure from filth?"[157] Pleasure is the filth on the soul's purity, and it gets mixed with human life in

154 See Jeremiah 9:20.
155 Mark 7:21; Matthew 15:19.
156 Proverbs 20:9.
157 Job 14:4.

various ways and in various manners, through soul and body, through thoughts, through sensations, through intentional motions, and through bodily actions.

So then, who has a soul that is pure of this stain? Can it really be that he has not been struck by arrogance? Can it really be that he has not been crushed by the foot of pride? That a sinning hand has not shaken him? That his foot has not run to wickedness? That an unruly eye has not sullied him? That an undisciplined ear has not defiled him? That taste has not been preoccupied with itself? And that the heart has remained disengaged from pointless motions? So then,
GNO 69 while | these things we see in own case are worse and more grievous in those who are more brutish but more moderate in those who are more refined, yet in every way and with no exceptions all who share in a nature have a share in the offenses of that nature, and it is for this reason that when we prostrate
SC 510 ourselves | in prayer we beseech God to forgive us our debts.

But such an utterance is unproductive and does not reach the divine ears unless our conscience cries out in unison that imparting mercy is good. For if anyone judges that benevolence is fitting for God – after all, should someone not deem it fitting, such a person would not bother to approach that which is unfitting and unsuitable – then he would be obligated to corroborate his judgment about what is good by his own works. Otherwise, he might hear the Just Judge saying something like this: "'Physician, heal yourself!'[158] You beseech me for benevolence while you yourself do not impart it to your neighbors? You request forgiveness of your debts; how then can you strangle your debtor? You pray that the record against you be wiped out[159] while you scrupulously guard the promissory notes of those obligated to you? You request the cancellation of your debts while you get a return on your loan through interest? Your debtor is in prison and you're in a chapel? He's in distress over his debts and you think it's right for your debts to be forgiven? Your prayer goes unheard because the cry of the one in distress is drowning you out! If you were to release bodily obligation, the bonds of the soul will be released for you. If you were to pardon, it will be
SC 512 pardoned for you. You can be your own judge, | your own lawmaker, if you bring the sentence from on high upon yourself by how you treat your debtor."

GNO 70 It seems to me that the Lord teaches the same thing in another passage too, | propounding this doctrine by way of a narrative.[160] Now in this narrative there is a certain king who presides in a fearsome manner; he brings in his household servants for judgment and demands from each an account of his household administration. One of the servants who owed him was brought forward and

158 Luke 4:23.
159 See Colossians 2:14.
160 See Matthew 18:23–35.

he met with benevolence since he prostrated himself and offered supplication instead of paying what he owed, but then he treated a fellow servant vindictively and cruelly over a moderate debt and enraged the king by his callousness toward the fellow servant. So the king commanded the torturers to remove him and his whole family from the king's house, and to prolong his punishment for as long as it took him to pay the penalty he deserved. For nothing but a few obols indeed, worthless and easily counted vis-à-vis myriads of talents, are the debts our brothers owe to us in comparison to the debts we owe to God.

Harm has surely come your way either by someone finding an opportunity SC 514
to injure you, a servant's wickedness, or even a plot for your bodily death; then, with fury in your heart you get roused to defend yourself against these people, and you hunt for every device to punish those who caused you injury. When your anger burns against a servant, it does not enter into your mind that it is not nature but love of power that has divided humankind into servants and masters. For the Administrator of the universe established a law that the nature without reason must serve humanity, as the prophet says, "You put all things under his feet |, all of them, sheep and cattle, birds and beasts and fish"[161] – GNO 71
these same ones he even calls servants, when he says elsewhere through prophecy, "To the One who provides the beasts with their food and plants for the service of human beings."[162] But humanity he adorned with the gift of self-determination, so that anyone who by custom and by law is subject to you has equality with you in terms of dignity of nature. He was not made by you, nor does he live in you,[163] nor does he receive the activities of his body and soul from you. | So then, why do you seethe so greatly with anger against him for SC 516
slacking off or for running away or perhaps for showing contempt to your face? You need to pay attention to yourself and see what sort of person you have become in the sight of the Master who fashioned you, brought you forth by generation, and caused you to share in the wonders of the cosmos, who put the sun before you for your enjoyment[164] and provided you with all that you need for living out of the elements, out of earth and fire and air and water, who bestowed upon you the gift of intelligence, cognitive perception, and understanding that can distinguish between good and evil. How then are you not docile and irreproachable before such a Master? Haven't you fled your Master's authority? Haven't you run away into sin? Haven't you switched over to the authority of an evil master? Haven't you left your Master's house desolate, at least as far as

161 Psalm 8:7–9. The quotation is not exact.
162 Psalm 146:9; Psalm 103:14.
163 See Acts 17:28.
164 See 1 Timothy 6:16.

you are able, when you fled this place where you were assigned to work and
GNO 72 keep guard?[165] And | as for the offenses with which you are charged, don't you do or say or think things that you shouldn't, with the omnipresent and omnivident God as your witness? And then, being such a person and indebted in so
SC 518 many ways, | you think you're bestowing a great gift upon your fellow servant when long-suffering prompts you to overlook one of the offenses he committed against you?

Accordingly, if we are going to present God with a request for mercy and pardon, let us stir up boldness of speech in our conscience in such a way that our life may be put forward as an advocate of this petition and we may say in earnest, "We too have forgiven our debtors."

What's the meaning of the words that come next? I think we shouldn't pass over them without due consideration, so that we may know what we are praying for and bring forward our supplication with our soul and not [only] with our mouth:[166] "Lead us not into temptation but deliver us from the Evil One." What's the import of these words, my brothers?

It seems to me that the Lord names the Evil One in various different ways, using many names for him in accordance with different kinds of wicked activities: "devil,"[167] "Beelzebul,"[168] "mammon,"[169] "prince of the world,"[170] "wicked
SC 520 one,"[171] "father of lies,"[172] "murderer,"[173] and the rest. So perhaps one | of the names conceived for him is also "temptation," and such a supposition is confirmed for us by the close connection between the clauses. For after saying, "Lead us not into temptation," he adds "deliver us from the Evil One," as if the
GNO 73 same one | is signified by both names. For if a person not entering into temptation is kept as far as possible from the Evil One, and if a person in the grip of temptation is necessarily in the grip of the Evil One, then temptation and the Evil One are a single thing in terms of signification.

So then, what does this teaching of the Prayer enjoin? For us to be kept far from everything gazed upon in this world, as the Lord says to his disciples, "The

165 See Genesis 2:15.
166 Gk. καὶ μὴ στόματι. Three manuscripts omit the μὴ, perhaps indicating a textual difficulty. As Gregory is saying that we should make supplication with our soul as well as our mouth, not one or the other, it seems best to insert "only" to stay true to Gregory's meaning.
167 Matthew 4:1 etc.
168 Matthew 12:24 etc.
169 Matthew 6:24 etc.
170 John 14:30 etc.
171 Matthew 13:19 etc.
172 John 8:44.
173 John 8:44.

whole world lies in the grip of the Evil One."[174] Therefore, whoever wants to be kept far from the Evil One will remove himself from the world. For there is no opportunity for temptation to touch the soul unless this preoccupation with worldly things is dangled before rank gluttons like bait on a wicked hook. | SC 522
Other examples may make this idea even clearer to us. The sea is often dangerous because of huge waves, but not for those are far removed from it. Fire is destructive, but for those who fall in its path. War is terrible, but only for those in battle at the front. Just as a person fleeing the misfortunes of the evils of war prays not to be swept up in the war, and a person afraid of fire not to be put in its grip, and a person terrified of the sea not to be obliged to make a sea voyage, so too a person afraid of the assault of the Evil One should pray not to be in his grip.

And because, as we said earlier, the word says that "the world lies in the grip of the Evil One"[175] and the occasions of temptation are found in worldly realities, it is right and fitting that a person who prays to be delivered from the Evil One pleads to be kept far from temptations. For no one swallows the fishhook unless he gulps down the bait in gluttony.

But as for us, let us rise and say to God, "Lead us not into temptation," | that SC 524
is, into the evils of life, "but deliver us from the Evil One," who holds sway in GNO 74
this world, from which may we be delivered by the grace of Christ, to whom be power and glory forever and ever. Amen.

174 1John 5:19.
175 1John 5:19.

The Latin Translation of Gregory of Nyssa's *De oratione dominica* by Athanasius Chalkeopoulos

Francisco Bastitta Harriet and José Luis Narvaja sj

Only one of Gregory of Nyssa's major works was fully known to the West before the Renaissance: the exegetical treatise *De opificio hominis*.[*,1] The rest of his remarkable literary, speculative and spiritual legacy was read and preserved throughout the Middle Ages by and large in Byzantium.

In fact, one of the rare scholastic texts that quoted extensively from Nyssen's *De oratione dominica*, no less than Thomas Aquinas' *Catena Aurea in Lucam*, depended entirely on the Byzantine Nicetas of Heraclea's Greek patristic anthology on Luke's Gospel, possibly rendered into Latin at Thomas' own request.[2] Thus, the emergent Europe would have to wait until the Italian *Quattrocento* for another Byzantine scholar, the monk and bishop Athanasius Chalkeopoulos, to fully disclose Gregory's homilies to western readers.

Therefore, we present here the critical edition of the first comprehensive Latin version of Gregory of Nyssa's *Homilies on the Lord's Prayer* (*De oratione dominica*), completed in the second half of the 15th century by Chalkeopoulos and dedicated to Pope Paul II.

The critical text of the homilies and of the translator's prologue, based on four different manuscripts, will be preceded by an introduction to the figure of Athanasius and the historical context of his Latin versions and bilingual editions of ancient Pagan and Christian authors. Besides, we will describe some of the peculiarities of his translating style and his Greek and Latin calligraphy.

* Although we worked together in the different stages of this project, Prof. Narvaja is mainly responsible for the transcription and collation of the manuscripts and for the critical notes in section 4, indexes and apparatuses. Prof. Bastitta Harriet is primarily responsible for the edition's recension and its comparison with the Greek textual tradition and for the historical and philological inquiries in sections 1–3. We would like to express our deep gratitude to Matthieu Cassin for his help and orientation regarding the Greek manuscript tradition of *De oratione dominica*, and to the three editors and anonymous reviewers for their valuable suggestions.

1 Cf. Ph. Levine, "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 473–492.

2 See C. Dozois, "Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963) 28–48, 145–167, here 154–157; cf. L. Elders, "Thomas Aquinas and the Fathers of the Church", in: I.D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden 1997, I, 337–366.

 | doi:10.1163/9789004463011_007

This may lead us to determine whether any of the available manuscripts of our text are in his own hand, or which Greek codices he could have used as exemplars. Finally, this preliminary study also includes an English translation and commentary of Athanasius' dedicatory letter, as well as a section of critical notes regarding our edition.

1 Chalkeopoulos, from Byzantine Monk to Roman Scholar and Churchman

1.1 *Monk in Mount Athos*

The information about Athanasius Chalkeopoulos is very scarce regarding the first years of his life, before his arrival in Italy from Greece.[3] We know that his family was from Constantinople and that his father's name was Philip.[4] He professed and lived as a monk in the great monastery of Vatopedi in Mount Athos. It was probably there that he became a priest.

His first job that we know of as a scribe in Italy, the transcription of Aristotle's *Magna Moralia* executed for Cardinal Bessarion, bears the following signature: "Written by the monk Athanasius Chalkeopulos in the year 6955", which – according to the *Annus Mundi* – corresponds to the second half of 1446 or the first half of 1447.[5] A short time later, in a request directed to Pope Nicholas V,

3 Most of our references come from the excellent biography and the numerous historical documents published in M.-H. Laurent – A. Guillou, *Le "Liber Visitationis" d'Athanase Chalkéopoulos (1457–1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale* (Studi e testi 206), Città del Vaticano 1960, XVIII–XXXIII, 171–234, 389–390. See also D. Speranzi, "Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo", *Rinascimento* 58 (2018) 193–237; G. De Gregorio, "Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium proverbiorum* di Basilio Magno", in: M. Cortesi – C. Leonardi (eds.), *Tradizione patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997* (Millenio Medievale 17), Firenze 2000, 317–396, here 386–396; M. Manoussacas, "Calceopulo, Atanasio", in: *Dizionario biografico degli Italiani* 16, Roma 1973, 515–517.

4 As stated by Laurent, his usual designation as *Constantinopolitanus* does not necessarily imply that he was born in the imperial capital, but only that it was his family's place of origin. The name of his father is written beside his own in an icon of the Virgin, which was depicted in Santa Maria del Patire in Calabria, one of the monasteries where he served as abbot. Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XVIII–XIX.

5 Cf. Ravenna, Biblioteca Classense, MS 210, f. 48v: "ἐγράφη παρ᾽ Ἀθανασίου μοναχοῦ τοῦ Χαλκεοπούλου τῷ ͵ς ϡ νε ἔτει"; see Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXI; Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 201–202.

Bessarion himself avows Athanasius' condition as "*presbyter, monachus professus monasterii b. Marie Batopedi de Monte Sancto*".[6]

In addition to accounting for his mastery of the Greek language and calligraphy, his monastic background would prove helpful in many of the ecclesiastical duties and responsibilities which he would assume later in his life.

1.2 *The Abbot Dorotheus and the Council of Florence*

The circumstances in which this young monk living in the mountains north of the Aegean Sea made his way to Renaissance Rome are not easy to determine. The most reasonable hypothesis, as argued by Laurent, is that he travelled to Florence in 1439 together with Dorotheus, the abbot or *higoumenos* of his monastery, on occasion of the great council of the Eastern and Western churches summoned by Eugenius IV. Indeed, Dorotheus was one of the Byzantines who signed the Bull of Union on July 6 and returned to Mount Athos a few months later carrying a papal letter of indulgences for his monastery.[7]

If Athanasius was really travelling with him, he may well have met Bessarion in Florence and placed himself under Bessarion's service, staying in Italy and returning with him to Rome. Although this seems very likely, we have no clear register of Athanasius' presence in the council or in Italy before the time of his transcription of Aristotle. Therefore, he could have come later to Rome by some other means. Actually, Speranzi considers that if Athanasius indeed had belonged to Bessarion's *entourage* for almost ten years in 1448, when his patron implored Nicholas V to accept him as abbot of Santa Maria del Patire, the pope would not have needed to investigate his merits and aptitudes for the task, as he actually did, for Athanasius would have been by then a rather notorious figure in the Curia.[8]

1.3 *In Rome as Cardinal Bessarion's Protégé*

At any rate, the young monk eventually became a very close collaborator in the Cardinal's *Accademia*. In the request addressed to Pope Nicholas, Bessarion defines him as his "*familiaris continuus, commensalis et cappelanus*".[9]

6 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 176.

7 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XIX–XX.

8 See Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 202, n. 37; cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 177–178: "mandamus quatinus de meritis et ydoneitate dicti Athanasii apud nos de religionis zelo, vite mundicia, honestate morum et spiritualium providencia et temporalium circumspectione aliisque virtutum meritis mutipliciter commendati auctoritate nostra te diligenter informes".

9 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 176.

Apparently, the transcription of the *Magna Moralia* was by no means his last job as a Greek copyist, as Speranzi recently demonstrated in his meticulous study and identification of Chalkeopoulos' considerably different writing styles.[10] Rather, he seems to have remained very active as a scribe under Bessarion even after his designation as bishop of Gerace in 1461.[11]

In addition, he probably learned Latin from one or more of the humanist members of Bessarion's or the pope's circles, whence he turned into quite a gifted translator, and continued to work as such throughout the rest of his life. We will analyse the range, style and characteristics of his translations in the sections below.

As to Chalkeopoulos' ecclesiastical positions, Nicholas V responded favourably to Bessarion's request in April 1448 and made him archimandrite of one of the most important Basilian monasteries in Calabria. The previous superior of Santa Maria del Patire, another Dorotheus, was also described by Bessarion as his *familiaris continuus* and *commensalis*, so the Cardinal was likely reclaiming the monastery and its annual revenues for one of his own.[12]

However, neither this nor any other of the administrative appointments Athanasius would assume thereafter kept him away from Rome and from Bessarion's side for a long time. As early as June 1449, he was back in Rome finishing one of his first translations – possibly one of Basil the Great's homilies, as we shall see –, dedicated to Giovanni Tortelli, the renowned humanist and translator from Arezzo who worked so hard to preserve and enlarge the library of Pope Nicholas V.[13] Some years later, Athanasius presented Pope Parentucelli himself with another Latin version of Basil's homilies *De ieiunio* I and II.[14]

10 Cf. Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 209–237. *Pace* Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXII: "Ce n' est pas à transcrire des textes qu' il consacre désormais son activité …".

11 Cf. *ibidem*.

12 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXI; 176.

13 Cf. *ibidem*, XXII, 179–180; pl. I, no. 2 (Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 3908, f. 98^{v}); M. Cortesi, "Giovanni Tortelli alla ricerca dei Padri", in: Cortesi – Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche*, 231–272, here 240–241.

14 Preserved only partially in Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4249, ff. 117^{r}–126^{v}, identified by Laurent as an autograph, the complete translation of both homilies together with the translator's prologue may be found in Vat. lat. 4155, ff. 13^{r}–23^{r}. Cf. S. Gentile (ed.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Milano 1997, 336, no. 86.

1.4 *Papal Emissary, Abbot and Bishop*

One of the most important services Athanasius did for the Papacy and Bessarion was his inspection of seventy-eight monasteries which followed the rule of Saint Basil in the South of the Italian peninsula, some of which were still using the Greek rite, four centuries after the departure of the Byzantines.[15]

Bessarion had been designated by Nicholas V cardinal protector of the Basilian monks, and as such he asked the Pope Callixtus III to send Athanasius and another abbot of the order, Macarius, archimandrite of San Bartolomeo de Trigona, on this important mission, which they carried out from September 1457 to April 1458.[16] Callixtus died on August 6th, 1458, and in October his successor Pius II assigned Athanasius to the Cistercian monastery of Santa Maria dell'Arco in Syracuse, probably to acknowledge his travels and service to the Church.

Upon arrival to Sicily, however, Athanasius encountered some difficulties trying to assume his post. When he implored the assistance of Prince Charles of Viana, who had already sent with him letters of recommendation addressed to the Spanish viceroy of Sicily, Chalkeopoulos offered him the translation of forty-one Greek philosophical epistles, some of them attributed to the Cynic Crates of Thebes.[17] He affirmed that he had produced his Latin version during his trip (*in hoc meo itinere*), so as to avoid returning to the prince of Aragon empty-handed (*quom vacuus ad te non rediissem*).[18] Speranzi effectively argues that both this translation and his Latin version of the *Letter to Hipparchus* attributed to Lysis the Pythagorean, which he offered to Cardinal Nicholas of Cusa, must have been finished as early as 1458 or 1459.[19]

The grounds for this conjecture reside in the fact that Chalkeopoulos was one of the scribes working on the first Greek copy of Bessarion's *In calumniatorem Platonis* in Rome during the first months of 1459, and so he must have

15 The detailed record of this inspection, the *Liber visitationis*, which describes the material, moral, spiritual, liturgical and economic conditions of the different communities, is a precious source of information for the history of monasticism in Italy. It was composed by Chalkeopoulos and edited in Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 3–167; cf. Laurent's introduction to the text, *ibidem*, XXXIV–LI. The book also includes a folded map with the location of the seventy-eight monasteries in the order they were visited by the two emissaries.

16 Cf. *ibidem*, XXIII–XXIV.

17 The complete translation of the forty-one letters survives only in Paris, Bibliothèque Nationale, NAL 1651, ff. 94^v–111^r. The dedicatory letter, edited by Laurent, is in ff. 93^r–94^r: *ibidem*, XXIV–XV, 185–188.

18 Cf. *ibidem*, 188.

19 Cf. Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 232–233.

arrived there towards the end of 1458, having feasibly concluded by then his gift for Charles of Viana.[20] Besides, Nicholas Cusanus was appointed on January 1459 papal legate and Vicar General *in temporalibus* by Pius II, before the latter left Rome to preside the Congress of Mantua.[21] Athanasius might have grasped that opportunity to find favour in the eyes of Cusanus, an illustrious churchman and philosopher who was very close to the pope.

Apparently, he never undertook his duties as abbot of Santa Maria dell'Arco, because Pius II elected him bishop of the diocese of Gerace in Calabria in 1461.[22] This time, Athanasius did take formal possession of this enormous see, although not without some impediments, the circumstances of which, however, remain unclear.[23] Once more, he did not stay away from Rome for a long time. From 1465 on, his name appeared in several curial documents related to Bessarion.[24]

In fact, shortly afterwards, he was sent on a new assignment by his patron. This time, Chalkeopoulos was charged with the mission to arrange the marriage of Zoe, the daughter of Thomas Palaiologos, despot of Morea, with King James II of Cyprus.[25] After the death of Thomas, occurred in Rome in 1465, Bessarion was named his daughter's tutor. So, in 1467 Athanasius travelled to Nicosia and remained there for the duration of the negotiations with the king, which apparently lasted several months.

In the meantime, the conspiracy of Pomponio Leto's Roman Academy, which sought the assassination of the pope and the restoration of the Republic, was uncovered by Pope Paul II and many of the conspirators were arrested.[26] One of them, the humanist Filippo Buonaccorsi, also named Callimachus, immediately set sails and took refuge in Cyprus, where he came across our Greek bishop. Athanasius then tried to convince the king to deliver Buonaccorsi as a prisoner to the Pope.

20 See *ibidem*, 223–233.

21 See *ibidem*; cf. E. Meuthen, *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, Washington D.C. 2010, 123–126.

22 See Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXV–XXVI, 189–192.

23 Cf. *ibidem*.

24 Cf. *ibidem*, XXVII, 201–205.

25 See the documents and letters regarding these affairs in *ibidem*, 228–231.

26 See A.F. D'Elia, *A Sudden Terror: The Plot to Murder the Pope in Renaissance Rome*, Cambridge (MA) 2009; A.J. Dunston, "Paul II and the Humanists", *Journal of Religious History* 7 (1973) 287–306. See also the classical reconstruction of the facts, based on a thorough study of the Vatican archives, in L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. II, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV*, Freiburg im Breisgau 1889, 295–305.

In the end, however, Chalkeopoulos failed in both missions. King James decided to marry the Venetian Catarina Corner on July 1468, and Buonaccorsi was spared by the monarch and fled to the island of Chios, as he himself recalled in a letter some years later.[27] Back in Rome, and notwithstanding these diplomatic missteps, in 1470 Paul II, at Bessarion's request, granted Athanasius the revenues of the Basilian Monastery of San Gregorio de Staletti, in the province of Catanzaro.[28]

Cardinal Bessarion died in Ravenna on November 18, 1472, while he was travelling back to Rome from Paris. Thus, Athanasius was deprived of the invaluable support and protection of his powerful patron, and probably moved to his episcopal see of Gerace some time later. The same year of Bessarion's death, Pope Sixtus IV added the diocese of Oppido to that of Gerace, possibly trying to strengthen Chalkeopoulos' economic situation.[29]

It was around this time that Athanasius produced his two last surviving translations from the Greek for Antonello Petrucci, secretary to King Ferdinand I of Aragon. First, Basil's homily *In principium Proverbiorum*, and shortly after, the treatise *De saltatione*, attributed to Lucian of Samosata.[30] Interestingly, they were both bilingual editions, adding the Greek text after the Latin, for the secretary's children to practice the language.

Ten years later, Pope Sixtus IV would again lend his support to the Greek bishop concerning a long-lasting conflict with his metropolitan, the archbishop of Reggio Calabria. Sixtus IV determined that Athanasius' diocese should be placed under the direct jurisdiction of the Holy See.[31]

We know very little of the last fifteen years of Chalkeopoulos' life. He probably stayed in Gerace, where he had recently replaced the age-old Greek rite with the Latin rite. He appears to have died on November 4, 1497, during a pastoral visit to Oppido. His body was buried in the Ancient cathedral of Gerace.[32]

27 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 216–217.

28 Cf. *ibidem*, 214–216.

29 Cf. *ibidem*, XXX, 220.

30 Cf. De Gregorio, "Manoscritti greci", 386–393.

31 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXX–XXXI, 221–226.

32 Intriguingly, two other bishops of his diocese attested in subsequent centuries that his corpse remained incorrupt. Cf. *ibidem*, XXXIII, 234, 386.

2 Our Translation: Particularities, Context and Style

2.1 *Learned in Greek, Latin Apprentice*

As we have seen, one of the most important tasks Chalkeopoulos carried out in Bessarion's circle was that of translating ancient Christian and pagan texts from Greek into Latin. Distinguished in Greek eloquence and calligraphy thanks to his monastic background in Byzantium, Athanasius quickly became proficient in Latin and was eager to test his new skills as translator before prominent scholars such as Tortelli.

However, he was also conscious of his shortcomings in Latin grammar and style, and thus, for example, he apologizes to Prince Charles for his lack of eloquence in the Roman tongue, which still remained a foreign language to him (*mihi latina lingua peregrina sit*).[33] Around ten years later, he made a similar plea to Petrucci, alleging rather exaggeratedly that he had only begun to speak Latin as an old man (*in senilique aetate latine dicere coepisset*).[34]

In the present section we will be analysing Chalkeopoulos' scholarly work on Gregory of Nyssa. After trying to determine the date, circumstances and possible Greek exemplars of his version of *De oratione dominica*, we will look at some instances and peculiarities of his *prassi versoria* or translating style, a task which Annalisa De Rosa has diligently fulfilled regarding Athanasius' version of *De saltatione*.[35] Finally, we will examine whether one or more of the surviving manuscripts are autographs from Chalkeopoulos.

2.2 *Around the Date, Circumstances and Exemplar(s) of the Translation*

Like his illustrious patron, Cardinal Bessarion, Chalkeopoulos seems to have held a deep respect and admiration for the Cappadocian Fathers. Indeed, both he and Bessarion translated the same homily of Basil of Caesarea, *In illud "Attende tibi ipsi"*, as one of their first undertakings with the Latin tongue.[36]

33 *Ibidem*, 188.

34 Cf. De Gregorio, "Manoscritti greci", 395.

35 Cf. A. De Rosa, *Luciano di Samosata, De saltatione: la traduzione latina di Atanasio Calceopulo. Introduzione, testo e commento. Tesi di dottorato in Letteratura Greca*, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2012.

36 On the different Renaissance Latin translations of this treatise, see J. Monfasani, "Some Quattrocento Translators of St. Basil the Great: Gaspare Zacchi, Episcopus Anonymus, Pietro Balbi, Athanasius Chalkeopoulos and Cardinal Bessarion", in: Ch.A. Maltezou – P. Schreiner – M. Losacco (eds.), *ΦΙΛΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ: Studi in onore di Marino Zorzi* (Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, Biblioteca 37), Venezia 2008, 249–264; P.J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Vniversalis: a Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. II, *The Homiliae morales,*

And we know that Athanasius translated at least four other of Basil's homilies: *De ieunio* I and II – offered to Nicholas V –, *In principium Proverbiorum* – dedicated years later to Petrucci – and *Quod Deus non est auctor malorum*.[37] Probably, either his version of *Attende tibi ipsi* or that of *Quod Deus non est auctor malorum* was his gift to Tortelli in 1449.

Now, his acquaintance with the works of Gregory of Nyssa was also profound.[38] In addition to his version of *De oratione dominica*, one of his most extensive tasks as a translator, later in his life, in 1479, Athanasius copied Gregory of Nyssa's *Apologia in Hexaemeron* in ms. Paris, BnF, Supplément grec 1325. The subscription informs us that his exemplar was an ancient manuscript discovered by him in Gerace.[39]

The *terminus post quem* for the translation of the homilies is obviously 1464, the year of Pietro Barbo's papal election. We already assured that by 1465 Athanasius was living in Rome. Now, some hints in his dedicatory letter lead us to believe that the *terminus ante quem* could be 1467, and probably before

---

Hexaemeron, De litteris, with Additional Coverage of the Letters. 2, *Editions, Translations* (Corpus christianorum), Turnhout 1996, 1044–1046.

37 The autograph Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4249, studied by Laurent, contains the version of *Attende tibi ipsi* (ff. 93r–114v) and only a section of *De ieiunio* II (ff. 117r–126v), without the dedicatory letter to the pope. However, the four early translations are copied together and in a complete form in Vat. lat. 4155, ff. 13r–34v. Cf. Gentile, *Umanesimo e Padri*, 336. We believe that this manuscript could also be an autograph from Athanasius, as we will argue below. The pages of Athanasius' versions are as follows: Dedication to the pope, f. 13r-v; *De ieiunio* I, ff. 14r–19r; *De ieiunio* II, ff. 19v–23r; *In illud "Attende tibi ipsi"*, ff. 23r–28v; *Quod Deus non est auctor malorum*, ff. 28v–34v.

38 However, we do not believe that he translated other sermons by Gregory of Nyssa, as Gentile affirms (*Umanesimo e Padri*, 336), probably following the hypothesis of R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci. Codices 330–603*, Città del Vaticano 1937, 194–195. The evidence they resort to is a note in the MS. Città del Vaticano, BAV, Vat. gr. 446, f. 1v: *Hic liber sanctissimi domini nostri papae, quem mihi concesserat ut tras ferrem* [*sic*] *in Latinum et transtuli plures sermones ut noverunt et sanctissimus dominus noster et reverendissimus dominus Vincentinus et reverendus dominus Beneventanus*. See also L. Michelini Tocci, *Quinto centenario della Biblioteca Apostolica Vaticana (1475–1975). Catalogo della mostra*, Città del Vaticano 1976, 17 no. 39. We tend to agree with Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XIV n. 2, that the Latin script of that note is not by Chalkeopoulos, and that it could be dated to the papacy of Innocent VIII. If this were the case, the two bishops named by the anonymous scribe would not be Marco Barbo and Niccolò Piccolomini, as Devreesse and Gentile suppose, but cardinal Giovanni Battista Zeno and Corrado Capece. We thank Matthieu Cassin for sending us a copy of the manuscript's microfilm to check the script.

39 Cf. Paris, BnF, Supplément grec 1325, f. 142r-v; GNO IV.1, XLVII, LXVI–LXVII; De Gregorio, "Manoscritti greci", 386–387; Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 230–232.

the Greek bishop's mission to Cyprus.[40] Indeed, in this prologue to his version of *De oratione dominica*, which will be translated and commented on below, our translator apparently speaks of the election of the new pope as having occurred recently (*quod iam actum est*).[41] He praises Paul II's character and talents, and describes past events, such as his nomination as cardinal by Eugene IV. Chalkeopoulos also names the challenges ahead of the Barbo pope: for instance, the turmoil inside the church and the advancing threat of the Ottoman Empire. However, he makes no mention of the pope's deeds and accomplishments in office, nor references to the infamous conspiracy of the Roman humanists, in which Athanasius himself intervened in 1468.

These elements seem to support the assumption of a date close to the papal election. Nevertheless, it may not have been the only translation he dedicated to the pope, because his letter speaks of Barbo's custom of accepting gifts as this one (*benigne, ut soles, accipias*).[42]

Now, the question of the possible Greek exemplar or exemplars for Chalkeopoulos' version of *De oratione dominica* is extremely difficult to resolve. Still, the study of the textual correspondences is somewhat facilitated by his generally literal rendering and an overall consistency with his choices of words.

As we shall see, the Latin text shows traces of different families of Greek manuscripts collated in the modern critical editions.[43] While this fact could imply that the translator used more than one manuscript, it does not seem to have been the case here. Rather, the influence of different branches appears to have been present in a single Greek manuscript used by Athanasius, today still unidentified. We will present briefly some examples of equivalences of the Latin with the main Greek branches, as well as some original readings, which may help to identify an exemplar in the future.

---

40 *Pace* Laurent, who believes they may have been produced between 1468 and 1471; cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXIX.

41 See the Latin text of the prologue below, lat. ed. 194,32. Cf. H. Brown Wicher, "Gregorius Nyssenus", in: F. Cranz – P.O. Kristeller (ed.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, V, Washington D.C. 1984, 1–250, here 144.

42 Cf. the prologue, lat. ed. 195,5–6.

43 Our study of the Greek families depended mainly on the excellent critical edition by *Sources Chrétiennes*: Ch. Boudignon – M. Cassin – J. Seguin, *Grégoire de Nysse. Homélies sur le Notre Père* (SC 596), Paris 2018. However, we also checked some individual manuscripts present in Rome in that period as plausible exemplars. See also J.F. Callahan, *Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus* (GNO VII.2), Leiden 1992.

We may assume that Athanasius' model did not belong to the Ψ family, particularly because his version ignores the numerous insertions, ameliorations and rewritings so characteristic of that branch.[44]

His exemplar very probably belonged to the Φ family, sometimes including readings from the subgroup APcF, but at other times visibly departing from it. On occasion, these variants are very significant, changing completely the meaning of the text. For example, in the fourth homily, when Athanasius translates *linguę* (lat. ed. 228,10), "tongue", he is reading γλῶσσαν in his Greek copy (with APc; cf. SC 464,19), instead of the more correct λύσσαν, meaning "rage", "frenzy". For this reason, in the next phrase he is forced to translate τὸ ἔσχατον as *radix*, "root", instead of more common renderings such as *terminum* or *extremum*. Logically, in his eyes, the 'vice of the tongue' did not suggest the uttermost of evils, but more likely their root.

Here are some examples of readings from the Φ family in the translation:

– lat. ed. 196,3 Pater noster qui es in cęlis = εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν + ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς APcF + πρόλογος Pc (+ περὶ προσευχῆς APc) (SC 292).
– 197,17 *com*misceatur = συγκαταμίγνυται ΦBTA G (SC 302,2).
– 200,3 dignas = κατ᾽ ἀξίαν ΦA G (SC 314,4).
– 201,9 pueri = παίδων ΦBTAPcF (SC 322,2).
– 202,12 elatione animi ... iniuria = περιφανείᾳ ... ἀδικασίᾳ A (SC 328,2–3).
– 208,24 sicut columbę = ὡσεὶ περιστερᾶς ΦBT G (SC 358,10).
– 211,19 uerbo = τῷ λόγῳ ΦBT F (SC 374,7).
– 213,6 om. ἐκεῖ – ἀποτίθεσθαι = ΦB'TAPcF Z (SC 384,1).
– 213,14 omnium = τῶν ἁπάντων ΦB'T G τῶν πάντων A (SC 384,11).
– 214,22 ut *Paulus* intelligit = ὡς τῷ ἁγίῳ παύλῳ δοκεῖ ΦBT G (SC 390,3).
– 217,8–9 *fidesque mysterii* sanctificetur = ἁγιάζεσθαι + τὴν τοῦ μυστηρίου πίστιν ΦBTA (SC 402,9).
– 217,23 om. τίς – ὁρῶν = ΦBT (SC 404,10).
– 217,28 om. τὰ – ἐλλαμπρυνόμενος = ΦBT Pc (SC 404,19–406,1).
– 218,1 inter *homines* = ἐν ἀνθρώποις ΦBT (SC 406,3–4).
– 218,9 om. ἀναδεδεγμένη τὸ κράτος καὶ = ΦBTAPcF (SC 406,15).
– 218,11 sponte = ἑκουσίως MAPcF ἑκουσία VBT (SC 408,3).
– 219,24–25 *diuina* pręcipuaque = ἡ θεία καὶ ἐξαίρετος ΦBTA (SC 416,5–6).
– 222,8 medelam *quandam* = θεραπείαν + τινα ΦBTA G (SC 432,4).
– 228,10 linguę = γλῶσσαν APc (SC 464,19).
– 229,18 prębet = δίδωσι ΦBTA G (SC 472,7).
– 230,14 quod *minus* est = ἥττονος ΦBTA G DX ἡττωμένης F (SC 476,5).

44 Cf. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse. Homélies sur le Notre Père*, 212–224.

- 232,9 deum *precaris* = προσεύχῃ τῷ (om. τῷ F) θεῷ ΦBTAPcF G (SC 484,4).
- 234,4 peccatis = δι' ἁμαρτίας ΦBT G (SC 494,10).
- 234,18–19 *una cum aliis* precetur = συμπαρακαλεῖν ΦBA (SC 496,11).

Then again, we found some instances referring to a different subgroup of manuscripts inside the Ψ family, PEDXJ.[45] This influence, however, cannot be considered consistent or systematic, and it was probably present in Chalkeopoulos' exemplar. Once more, we mention some examples:

- lat. ed. 196,8 didicerunt = δεδίδακται PEDXJ G Mp (SC 294,2).
- Transpositions of verses in the hymn to Prayer (lat. ed. 198,3–199,9) correspond to those in PEDXJ (SC 304–308).
- 198,16 rerum – *bonarum* = διεστώτων + ἀγαθῶν PEDXJ (SC 306,7).
- 201,8 orationis = τῆς προσευχῆς PEDXJ (SC 322,2).
- 211,8–9 *nobilitatem* quam amisimus = τῆς εὐγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν EDXJ PcF Mp (SC 372,8–9).
- 219,11 a *Luca* = ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ EDXJ Ψ Mp (SC 412,14).
- 228,14 *iuste* sumptum = τῇ δικαίᾳ μεταλήψει EDXJ Ψ Mp (SC 466,4).
- 232,28 *quod* ipse feci = ὃ ἐγὼ πεποίηκα EDXJ Ψ Mp F (SC 486,15).
- 237,17 tibi *debita tua* = σοί + τὰ χρέα (χρέη D) DXJ (SC 510,21).
- Variants in the final doxology of Homily V (239,26–27) correspond closely to those in DX (SC 524,4–6).

Finally, there are some readings in Athanasius' version which have no correspondence with the collated Greek manuscripts. They could be influences or additions from other Greek sources. If not, perhaps they rest on conjectures or mistakes from the Greek scribe or from the translator himself. Be that as it may, some of them might be vital to eventually determine the actual model used by Chalkeopoulos. We mention a few cases:

- lat. ed. 200,23–24 ueris *et perpetuis* bonis ≠ τῶν δὲ ἀληθινῶν τοῦ θεοῦ ἀγαθῶν (or ἀγαθῶν τοῦ θεοῦ) codd. (SC 318,2).
- 215,24 ut *ueritatem* ipsam ≠ αὐτὴν τὴν αἴτησιν codd. (SC 394,15).
- 220,11–12 filii et *spiritus sancti* appellatione ≠ τῇ τοῦ υἱοῦ καὶ (om. D) τῇ τοῦ πατρὸς προσηγορίᾳ codd. (SC 420,2).
- 230,8 hodiernę *corporalique* ≠ σημερινῆς codd. (ἡμερινῆς K σωματικῆς A) (SC 474, 20).
- 235,7 om. καὶ – λάβωμεν ≠ codd. (SC 500,11–12).
- 236,26 om. καὶ ἡ γεῦσις – ἠσχόλησεν ≠ codd. (SC 508,16–17).
- 238,27 animo *corporeque* ≠ ψυχῇ καὶ μὴ (μὴ om. EDX) στόματι (σώματι F Ψ Z) codd. (SC 518,10).

---

45 Cf. *ibidem*, 224–234.

- 238,30 dominum *nostrum Iesum christum* ≠ ὁ κύριος codd. (SC 518,14).
- 239,1 principem *tenebrarum* (cf. Luke 22,53) ≠ ἄρχοντα τοῦ κόσμου (cf. John 12,31; 14,30; 16,11) codd. (SC 518,17).

2.3 *Main Features of His Style as Translator*

Athanasius was very selective as a translator. Since he wrote no major theoretical work – leaving aside his *Liber visitationis* – and we have no significant body of letters from him, we are left with his scholarly work as a scribe and translator to figure out some of his interests and intellectual motivations.

His choice of works for translation had a clear philosophical bent. It should be no surprise, being, as he was, part of Bessarion's *entourage* and a friend to such illustrious Byzantine scholars as Theodore Gaza and Constantine Lascaris.[46] But Athanasius did not focus on the great problems of logic, psychology or metaphysics, not even on the ongoing debate over the superiority of Plato or Aristotle in which his patron and many of his fellow Byzantine scholars were deeply engaged. He was more interested in practical philosophy, in ethics, in philosophy as a way of life, whether it was portrayed by pagan or by Christian authors.

This peculiarity of his scholarly work brings us back to his years of instruction as a monk in Mount Athos. We could say that the philosophical ideal of the pagan Greeks was perpetuated in the monastic traditions of East and West. It appears that regarding asceticism, the care of the self, the practice of virtue and assimilation to God, in Chalkeopoulos' eyes, the Cappadocians were deeply reliant on the ancient Cynics and Pythagoreans, whose texts our monk also translates.

Moreover, the prologues to his translations are filled with allusions to Greek wisdom. He tells Pope Nicholas V that it was Philosophy herself who, through the guidance of her precepts, had led him up to the pinnacle of the church and of the whole world.[47] Some years later, he made it clear to Charles of Viana that his translation of the Greek philosophers intended no display of his own talent or Latin eloquence, but only sought to express the minds of those great

46 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXVI, 199–201.

47 Cf. Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4155, f. 13r: "Ii propter philosophiam homines laude digni existimandi sunt: quoniam ipsa duce uitam moresque suos ad bene beateque uiuendum instituant, nullus te pater sanctissime magis laudari iure optimo potest: qui philosophiam ipsam: quę rerum diuinarum humanarumque scientia est: ab ineunte ętate optimam ducem tamquam deum alterum sequens eisque pręceptis magnopere obtemperans non solum ad his maximi pontificatus fastigium peruenisti, in romanaque ecclesia ueluti in arce quadam totius orbis te collocasti".

men of old for the prince to profit.[48] In the case of the already illustrious philosopher and theologian Nicholas of Cusa, Athanasius more humbly offered him an interesting new source, acknowledging that the cardinal was "particularly endowed not only with Pythagorean but also Christian doctrine and virtue beyond belief".[49]

Even on the topic of dancing in Lucian's *De saltatione*, Athanasius quoted the authority of Plato and Aristotle.[50] As he apologised to his addressee, the elderly bishop felt embarrassed working on such a profane subject, all the more so because Petrucci himself had requested the translation for the instruction of his children. Consequently, Chalkeopoulos decided to first dedicate the bilingual version of Basil the Great's *In principium Proverbiorum* to them, much more suitable for their age and propitious for the children to follow virtue (*uirtutem sectarentur*).[51]

As regards spelling and orthography, Athanasius seems to have made several mistakes that are common to non-Europeans and late learners of Latin. These include errors due to similar pronunciation of words or syllables, confusions between double and simple consonants, etc. We will return to this issue in the notes to the critical edition, in section 4.

Now, analysing the style, textual structure and particularities of the Latin translation of *De oratione dominica*, we found many resemblances to those examined by De Rosa in her study of Chalkeopoulos' translation of *De saltatione*.[52] We will highlight some of these characteristics of style and enumerate examples from our Latin text, together with the corresponding Greek original.

48 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 188: "Non eas interpretari uolui ut meam eloquentiam in hac romana lingua, quae mihi nulla pene est, ostenderem, nequaquam enim ostentatione gaudeo, sed ut mentem illorum grauissimorum philosophorum litteris latinis exprimerem, et tibi optimo principi in hoc litterario officio aliqua in re morem gerentem, qui non linguae suauitatem sed mentem eorum qui scribunt consideras".

49 Cf. *ibidem*, 189: "et pythagorica et christiana praesertim doctrina incredibilique uirtute praedito".

50 Cf. De Rosa, *Luciano di Samosata*, 102,5–13: "Triplicem animi partem autore Platone praeclare nosse debebit ut et iratum quom opus est et amantem et temperantem imitetur et agat. Dignitatem corporis quam Aristoteles philosophus tertiam humanae felicitatis partem asserit esse, ingenue colere, ualitudinem uiresque corporis quae et ipsa pars felicitatis non mediocris est et gigni studio saltandi et seruari declaratur".

51 Cf. De Gregorio, "Manoscritti greci", 394–395. See also De Rosa, *Luciano di Samosata*, 10–34; Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, 228–231.

52 Cf. De Rosa, *Luciano di Samosata*, 65–72.

Even though he is in general very faithful to the Greek original, Athanasius makes use of frequent textual abbreviations or simplifications. Normally, he does so when the Greek texts presents unusual words or phrases which are difficult to interpret. They can be philosophical or theological technical terms, or sometimes complex rhetorical devises. Here are some of them:

καὶ τῷ βαράθρῳ τῆς ὑλικῆς ζωῆς συγκαλυφθέντα (SC 316,5–6).
humanisque uiciis summersum (lat. ed. 200,13–14).

πρὸς διόρθωσιν τῆς ἐμπολιτευομένης τῇ φύσει κακίας (SC 332,4–5).
ad emendationem uitiorum generis humanis (lat. ed. 203,8–7).

οὐδὲν ἐκπέφευγε τὸ κράτος τῆς τοῦ θεοῦ δεσποτείας (SC 398,12–13).
nihil est quod non sit sub dei ditione (lat. ed. 216,15).

τὴν τοῦ μυστηρίου πίστιν … τοῦ μυστηρίου (SC 400,10;17).
fidem dei … ad fidem (lat. ed. 216,25;30).

μηκέτι ἐνεργὸς ἔστω καθ᾽ ἡμῶν ἡ τυραννὶς τῆς κακίας (SC 410,5).
non plus uitia nos uincant (lat. ed. 218,24).

τῆς ἀπαθείας παρούσης (SC 410,19–412,1).
uirtus adsit (lat. ed. 219,1).

ἐν ὑγιείᾳ νοητῇ … ἐπὶ τὴν νοητὴν ὑγίειαν (SC 434,10;436,6).
in bona ualitudine … ad pristinam sanitatem (lat. ed. 222,23;32).

αὐτοδίδακτον τὴν ἐκ φύσεως ἔχει φιλοσοφίαν (SC 472,15–16).
suapte natura didicit quę sibi necessaria sunt (lat. ed. 229,23–24).

οὐ πρὸς τὸν ἴδιον σωφρονιζόμεθα βίον; (SC 474,1).
non nostram emendamus uitam? (lat. ed. 229,27).

τοὺς θεραπευτικούς τε καὶ θῶπας λόγους (SC 484,8).
uerba adulatoria (lat. ed. 232,11).

μίμησαι τὴν φιλανθρωπίαν ὁ τῇ φύσει φιλάνθρωπος (SC 488,11).
imitare et tu clementiam qui natura humanus es (lat. ed. 233,3–4).

φιλοπονώτερον … κατανοήσωμεν (SC 490,1–2).
accuratius … indagemus (lat. ed. 233,10).

ἐπαναλαμβάνειν τὴν μνήμην … τῇ διανοίᾳ τὴν μνήμην λάβωμεν (SC 496,9; 498,14).
assumat … animaduertimus (lat. ed. 234,17;31).

ἡ περὶ τὸν λαιμὸν ἀσχολία (SC 506,6–7).
gulam (lat. ed. 236,8).

ἡ κτηνώδης καὶ ἄλογος περὶ τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας καταφορά (SC 506,9–10).
res uenereę (lat. ed. 236,10).

οὐκ ἐπατήθη τῷ ποδὶ τῆς ὑπερηφανίας (SC 508,13–14).
igne superbię non accensus (lat. ed. 236,24).

ἐκ τρικυμίας (SC 522,3).
quom procella sit (lat. ed. 239,14).

Quite the opposite, in some other cases, Chalkeopoulos tends to develop the original text with certain explanations or elucidations. He resorts to this when he wishes to disclose to Latin ears the meaning of a complex Greek expression. And he does so by means of a phrase – usually a relative clause – or by using two synonyms or complementary words:

τῶν διεστώτων (SC 306,7).
rerum quę inter se distant (lat. ed. 198,16).

ἀπολειπόμεθα (SC 312,2).
insufficientiores essemus (+ deficeremusque *k*) (lat. ed. 199,22).

τῇ … μυσταγωγίᾳ (SC 348,1–2).
ut archana dei eum doceret (lat. ed. 207,3–4).

ὁ εὐεργέτης (SC 364,9).
ille qui liberalitate cęteris pręstat (lat. ed. 209,19–20).

τοῦτο νενόηται (SC 402,5).
intellectum id explanatumque (lat. ed. 217,5).

τοῖς ἐρήμοις (SC 412,10).
inermis timidusque (lat. ed. 219,8).

οἱ θρασυστομοῦντες (SC 414,3).
qui audacter impudenterque loquuntur (lat. ed. 219,14).

τῶν εὐσεβούντων (SC 418,12).
orthodoxorum patrum (lat. ed. 220,7).

ἐκβαίνοι (SC 432,13).
excedit … atque exsuperat (lat.ed. 222,15).

τὸ εὐφανές, τὸ εὔπνουν, τὸ εὔστομον (SC 456,15).
quod colore pręstat, quod odorem suauem reddit, quod sapidum est (lat. ed. 226,28–29).

τὸν ἀθώπευτον (SC 484,7).
qui liber ab adulatione existit (lat. ed. 232,10–11).

κατορθώματα (SC 496,8).
sua merita (lat. ed. 234,16).

συμπαρακαλεῖν (SC 496,11 var.)
una cum aliis precetur (lat. ed. 234,18–19)

μεγαλοφυής (SC 502,15).
fortis animo (lat. ed. 235,25).

βοσκηματώδους (SC 502,18).
quę instar beluarum nos mouet (lat. ed. 235,27).

παρὰ τῶν φιληδόνων (SC 506,12–13).
ab hominibus … uoluptuosis (lat. ed. 236,12).

τοῖς κτηνωδεστέροις … τοῖς ἐπιμελεστέροις (SC 508,19–20).
qui more beluarum uiuunt … qui aliqua ratione reguntur (lat. ed. 236,27–29).

τὴν διακριτικὴν … ἐπιστήμην (SC 516,10–11).
sensus scientiamque discernendi (lat. ed. 238,14).

Nevertheless, one of the most interesting traits of the Latin version is the record of several hesitations or wavers from the translator. Strange as it may seem, the

surviving manuscripts show important variants in the translation of certain words and expressions. The unsystematic nature of these variants between the manuscripts suggests that the different alternatives were present in a working copy by Athanasius, lost today. Thus, when the subsequent copies were made, it seems that the scribe chose in each case one of the options available in the working copy, and sometimes more than one. Interestingly, none of these hesitations indicates different branches of the Greek text, which tends to confirm the fact that only one Greek exemplar was used. Let us look at some examples:

ὁ θεῖος … λόγος (SC 292,1).
diuinum uerbum *v* | diuinus sermo *k m* (lat. ed. 196,4).

τὸ … ἀγαθὸν (+ τοῖς A Ψ Mp) ἀνθρώποις (SC 298,15).
ad salutem hominum *v k* | ad humanam utilitatem *m* (lat. ed. 197,5).

εἰδωλολατρία (SC 300,2).
idolorum seruitus *v k* | idolorum cultus *m* (lat. ed. 197,7).

τὰ … μάταια (SC 320,7).
rebus uanis *k m* | rebus inanis *v* (lat. ed. 201,3).

ὑπερβάντες τὸ μέτρον τῆς φύσεως (SC 322,11).
humanam transeuntes naturam *v m* | humanam transcendentes naturam *k* (lat. ed. 201,14–15).

ξηρούς (SC 330,7).
arida *v* | desiccata *k m* (lat. ed. 202,30).

κατὰ θείαν οἰκονομίαν (SC 332,1–2).
pro diuina dispensatione *v m* | pro diuina dispositione *k* (lat. ed. 203,5–6).

ἀπόλαυσις (SC 344,7).
fruitio *k* | usus *v m* (lat. ed. 205,15–16).

λογισμῶν (SC 362.9).
cogitationibus *v k* | cognitionibus *m* (lat. ed. 209,11).

παραδόσεως (SC 374,8).
traditionis *v* | institutionis *m* (lat. ed. 211,20).

τῷ διαδήματι (SC 388,4).
diademate *v* | tiara *k m* (lat. ed. 214,9).

ἐντυπώσας (SC 392,4).
impressum *m* | impressum uel celatum *k* | celatum *v* (lat. ed. 215,5).

νενόηται (SC 402,5).
intellectum explanatumque *v m* | intellectum explicatumque *k* (lat. ed. 217,5).

ἐν πυρὶ γενόμενος (SC 410,13).
ad ignem applicatur *v m* | ad ignem appropinquatur *k* (lat. ed. 218,29–30).

τοῖς … νοήμασι (SC 436,5).
intellectu *v k* | sentenciis *m* (lat. ed. 222,31).

διπλῇ (SC 446,15).
duplicem *v* | bifariam *k m* (lat. ed. 225,2).

συντήρησιν (SC 454,4–5).
conseruationem *v k* | obseruationem *m* (lat. ed. 226,8).

ὁ κύριος (SC 486,16).
dominum *k* | dominus *m* | deus *v* (lat. ed. 232,29).

ἀναφλεγόμενος (504,9).
accenditur *v* | reconditur *k* (lat. ed. 236,1).

μετάδοσις (SC 510,5).
attributionem *v* | distributionem *k m* (lat. ed. 237,6).

ἐνεργειῶν (SC 518,15).
operationum *v k* | actionum *m* (lat. ed. 238,31).

As we can see, these variants are very illuminating as to Athanasius' translating style. Now and again, he hesitates between a more literal rendering and an adaptation to the context, or between more refined and more common expressions. However, in the case of the participle ἐντυπώσας, for example, he is responding to a real ambiguity in the Greek language.[53] It could be a form of

53 Cf. *Or. dom.* III (SC 392,4).

the verb ἐντυπάζω, meaning 'to enwrap', or of the verb ἐντυπόω, which means 'to engrave'. Considering the context and the antecedent, it is evidently a form of the second. Yet, Chalkeopoulos is unsure, so we find the word '*impressum*' in one copy, '*celatum*' in another and in a third we read '*impressum*' in the body of the manuscript and '*uel celatum*' in the margin, both by the same hand.[54]

Lastly, we refer to a section of Gregory's third homily which became controversial in the Trinitarian debates between Eastern and Western Christianity. Considering the Byzantine background of the translator and that his work was dedicated to the bishop of Rome, we think that the interpretation of this fragment is worth examining.

Apparently, the crucial passage, in accordance with an important Greek textual tradition and with the early Syriac versions, stated that the Holy Spirit was 'said to be from the Father and witnessed to be from the Son' (ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται), an affirmation which would coincide with the Western position known as the *Filioque*.[55]

Centuries before, during the council of Lyon, in 1274, the future patriarch of Constantinople, John Bekkos, accused his fellow-Byzantine Xiphilinos Penteklesiotes of erasing the second 'ἐκ' in this passage from *De oratione dominica*.[56] This same *rasura* is indeed visible in many of the manuscripts that survive today.[57] Many years later, in the course of the council of Ferrara-Florence and before Bessarion himself, Andrew of Rhodes quoted Gregory's passage in favour of the Latin position. It was during the session of October 25th, 1438, while the gathering was still taking place in Ferrara, and Andrew was contested by the young Bessarion.[58] Nonetheless, we know that the future cardinal became soon afterwards a defender of the union between the churches and a supporter of the *Filioque*.

Chalkeopoulos' version, however, completely disregards the second 'ἐκ': "*Spiritus uero sanctus et ex patre dicitur et filii esse testatur*".[59] Certainly, this may

---

54 Cf. *Or. dom.* III, lat. ed. 215,5.

55 Cf. *Or. dom.* III (SC 424,1–2 [GNO VII.2 43,1–2]). See the recent remarks on this issue by Christian Boudignon in Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse. Homélies sur le Notre Père*, 155–168. Cf. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966, 132–153; GNO VII.2, X–XIV. See also, in this volume, the contributions by G. Maspero, 326–354, G.M. Akiyama, 609–620, X. Morales, 621–640 and M. Stavrou, 641–653.

56 Cf. *PG* 141,285C–289A; L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. I, *Darstellung* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 20), Paderborn 1967, 21–22.

57 Cf. *Or. dom.* III (SC 424,1–2).

58 See J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 152–155.

59 *Or. dom.* III, lat. ed. 220,33–221,1.

obey to the fact that his exemplar omitted the second preposition altogether, or that it was erased. Some manuscripts which omit the 'ἐκ' even read the dative 'τῷ υἱῷ'. But this last case is unlikely in Athanasius' exemplar, because he maintains the genitive '*filii*'.

Therefore, one may wonder, even if his Greek manuscript left out the second preposition, why did the translator not apply the first 'ἐκ' also to the word 'Son', which is in the genitive case, just like 'Father'? The text would have allowed him to do so, and the resulting version would have been certainly pleasing to Latin readers, and particularly to the Pope: '*ex patre … et* [*ex*] *filio …*'. In other words, why would Athanasius apply different cases to the terms '*pater*' and '*filius*' in his version, leaving completely aside the possibility of interpreting it in accordance with the Western position?

Chalkeopoulos was certainly aware of the relevance of a passage like this for the theological debate between the East and the West. Although his choice of words might have rested solely on textual grounds, it is interesting to consider that his could be a veiled apology of the majoritarian position of the Byzantines regarding the nature of the Trinity, concealed among the folios of his gift to the pope.

2.4 *Athanasius' 'Hands' and the Manuscripts of Our Text*

We will now deal briefly with the possibility that Chalkeopoulos was one of the scribes working on the manuscripts of his version of *De oratione dominica*. If this were true, it would not have been the only instance in which Athanasius worked as copyist of himself, as seen above. Indeed, Laurent carefully studied some of the Greek émigré's autographs of his Latin versions, mainly from the period 1449–1455. Although Chalkeopoulos was probably just beginning his Latin studies, these testimonies show a refined and clear humanistic script, very different from the hand that scribbled the manuscript of the *Liber visitationis*.[60]

Besides, comparing the address to Tortelli with Basil's homilies in MS Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4249, Laurent recognised a certain evolution in Athanasius' calligraphy, certainly as a result of the practice he was acquiring to develop an elegant Latin style.[61] The handwriting of the *corpus* of Basil's hom-

60 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XIV, n. 2; pl. I–II.

61 Cf. *ibidem*, XXII, n. 2: "Nous sommes portés à croire que ce ms. [Vat. lat. 4249] fut rédigé vers 1455, en raison de l'écriture. Celle-ci, plus soignée que celle du billet dont nous avons parlé à la note précédente, suppose une certaine évolution due soit à l'âge soit aux exercices qu'Athanase vraisemblablement s'imposa pour acquérir, lui grec, une écriture humanistique latine assez élégante".

ilies in the aforementioned Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 4155 – unknown to Laurent –, except for its fairly greater fluidity and inclination, is practically identical with Athanasius' more careful script in Vat. lat. 4249. We can safely attribute it to his own hand and roughly to the same period.

Thus, if this stylistic evolution was true already around 1455, which is the approximate date of these scholarly tasks, what could we expect from Chalkeopoulos' writing a decade later, when he composed his version of *De oratione dominica*?

At any rate, no less than two of the surviving manuscripts of our translation were evidently produced by the same scribe: København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 1345 4° (called *k* in our edition) and Madrid, Biblioteca Nacional de España, MS 4301 (referred to as *m*). They are written in a graceful *littera antiqua*, with complex shading and a slight inclination. Their *ductus* is slow and secure. A third codex, the dedication copy for the pope, Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 256 (*v* in our edition), is a much more elaborate and polished volume. Aside from an astonishing decoration in the title page which includes Paul II's stemma, a border decoration of the typical *bianchi girari* and golden initials, this copy's script displays wider angles and spaces between letters, a square module and an exquisite *ductus*.[62] It does share many morphological and structural features with the first two manuscripts: letter shapes, abbreviations and the use of the rather unusual broken 'L' symbol (ł) as a line-filler. If it was written by the same scribe, it must have required a far more meticulous and challenging endeavour.

We believe that Athanasius may have been the copyist of *k* and *m*, and, less probably, of *v* as well. The fact that each of them implied a sort of reworking of the translation by the scribe, hesitating and changing his mind over choices, tends to confirm this conjecture. We will return to this point in the notes to our edition. Moreover, not only do these codices share numerous formal and structural features between them, but they evoke many textual characteristics from the previous series of autographs by Athanasius, albeit the evident formal variations in *ductus*, inclination and module.

Sebastiano Gentile has described in detail the multiple alterations in the hand of any given copyist in different periods and circumstances of his life. Among the reasons for these changes, which complicate the task of identifying a scribe beyond doubt, he mentions subsequent learning experiences, variations in preferences and writing habits, the phenomenon of mimicry.[63] These

62 A short catalogue description of the manuscript may be found in Gentile, *Umanesimo e Padri*, 335–336 (Scheda 86).

63 Cf. S. Gentile, "Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino", in: G. Baldassarri –

transformations would have been greatly enhanced in a foreign scholar like Chalkeopoulos, who learned from the most celebrated humanists in Renaissance Rome and tried to emulate their Latin, and also desired to prosper in the *cursus ecclesiasticus*.

In addition, Speranzi demonstrated the plasticity of Chalkeopoulos' calligraphy even in his native language.[64] Indeed, comparing the traditional testimonies of his Greek handwriting with the newly identified autographs, the Italian philologist confirms that, aside from the changes in formal characteristics, the script's structure, variants and ligatures remain essentially the same.[65]

This observable fact in the Greek manuscripts is analogous to what we have stated of the two groups of Latin codices, although perhaps the formal changes are more salient. So, even if we cannot assure that the Greek bishop was the copyist of *k* and *m*, not to mention *v*, we nevertheless believe it a strong possibility. Let us remember that copying manuscripts was a task in which Chalkeopoulos apparently remained active his whole life. Now, to prove that attribution beyond any shadow of a doubt would require a more detailed palaeographical analysis of the scripts, which lies way beyond our expertise.

3 The Dedicatory Letter to Pope Paul II

3.1 *Introductory Remarks*

The critical text of Chalkeopoulos' prologue is included in our edition below. Here, we offer a few comments about its contents, followed by a literal English translation.

We have estimated that the date of the translation was not far from Paul II's election. It is important to recall that this event was extremely awkward for Bessarion, Athanasius' patron.[66] A clear *papabile* in the previous conclaves, the cardinal of Nicaea presided over the assembly as *primus Cardinalium*, head

M. Motolese – P. Procaccioli – E. Russo (eds.), *Di mano propria. Gli autografi dei letterati italiani. Atti del Convegno internazionale di Forlì, 24–27 novembre 2008*, Roma 2010, 185–210, here 187: "Vi sono poi le trasformazioni nelle abitudini grafiche dovute al passare degli anni, come pure i fenomeni di mimetismo, tutti elementi che possono rendere l'identificazione e l'attribuzione di una mano tutt'altro che agevole e sicura".

64 Cf. Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 229–232.

65 See *ibidem*.

66 Cf. the traditional accounts of these events in Pastor, *Geschichte der Päpste*, 265–283; Mohler, *Kardinal Bessarion*, 317–324. See also J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I (Columbia Studies in the Classical Tradition 17.1), Leiden, New York, Köln 1990, 210–216.

of the college of cardinals. A serious conflict began when, after being elected pope, Pietro Barbo wanted to change the capitulations previously signed under oath by all the participants in the conclave, including himself. They had agreed to limit the power of the pontiff in favour of the college of cardinals. According to the report of cardinal Ammannati, most of the cardinals were outraged and were prepared to follow Bessarion, who obstinately resisted Barbo's wish for everyone to sign a new agreement. Finally, the Greek cardinal yielded, apparently threatened by Barbo with excommunication, but he decided to take a leave from public life for some months.[67]

The struggle between them was long-standing, however. Paul II had been a pupil of George of Trebizond, Bessarion's sworn enemy, and was in excellent terms with him. George's controversial *Comparatio* against Plato of 1458, in which he also attacked Bessarion and his circle, had been quickly challenged by the Byzantine cardinal's *In calumniatorem Platonis* in the winter of 1459.[68] It is the famous version copied by our Chalkeopoulos – according to Speranzi – among other scribes.[69]

Consequently, Athanasius must have been well aware of all these facts when he dedicated the translation to the pope. One cannot help but notice a subtle touch of irony throughout his speech. Still, it is lavishly filled with grandiose praises, as was expected in letters like this, particularly when addressed to the Vicar of Christ.

But our monk-bishop chooses to begin by recalling the pope's well-known appetite for jewels, precious stones and costly works of art from Byzantium. Before entering the ecclesiastical career, Pietro's father was training him as a merchant in Venice. Curiously, many of the objects Athanasius enumerates as Barbo's favourites are included among the vain and superfluous luxuries disdained in Nyssen's fourth homily, as opposed to the humble daily bread of the Lord's prayer.[70]

Instead of these costly gifts, Chalkeopoulos says he can only offer Paul another type of gems, the precious homilies by the bishop of Nyssa. Athanasius urges the pope, as he did with other addressees, to follow the path of wisdom. In Ancient pagan and Christian sources, this path included a moral purification, symbolized here with the whiteness (*albedo*) of pearls; the knowledge of truth

67 Cf. Mohler, *Kardinal Bessarion*, 319. Actually, Chalkeopoulos' version may have been a gift of *rapprochement* to the pope from the cardinal's circle.

68 See Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 209–210.

69 Cf. Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 223–233.

70 Cf. *Or. dom.* IV (SC 454,4–15; lat. ed. 226,4–15).

regarding the natural world, represented in their magnitude (*magnitudo*); and the elevation to the divine through sacred theology, emulated in their perfect roundness (*rotunditas*).[71]

It is noteworthy that in his first homily *In Canticum canticorum* Gregory of Nyssa says that before setting on this path, which climbs along the books of *Proverbs* and *Ecclesiastes* and up to the hights of the *Song of songs*, the immature soul must be attracted like a little child to the higher teachings by means of some bright adornment (κόσμος), like a golden necklace.[72] This sort of distraction is used as an enigma (αἴνιγμα) to carry the soul's lower desires towards nobler things. Could Chalkeopoulos have that passage in mind, and thus be comparing the pope with that little child?

We might see other traces of sarcasm when Chalkeopoulos refers to the unbelievably young age at which Barbo became cardinal and justifies it by exalting the prophetic vision of none other than his mother's brother, Pope Eugenius IV. Or when he insists twice on the 'perfect right' (*optimo iure*) of his accession to the papacy, knowing for certain from Bessarion and Ammannati of the irregularities in the process. Lastly, Barbo was also known for his great vanity and sumptuous costumes. Ammannati recounted that after the papal election he wished to take the name *Formosus*, meaning 'beautiful, handsome', but that he was strongly advised against it by the rest of the cardinals.[73] Perhaps Athanasius is playfully calling to mind this episode when he acclaims the pope as *Clarissimus*, and overstatedly affirms: "The brightest cannot receive further light" (*clarissimo clarius addi non posse*).

3.2 *English Translation*[74]

Prologue to the translation of the Lord's prayer by Saint Gregory of Nyssa, from Athanasius, bishop of Gerace, to Paul the second, Supreme Pontiff.

When I realized that you, Paul, the Supreme Pontiff, valued Greek objects so highly, and that you bestowed such great solicitude and labour on obtaining

---

71 Regarding this pedagogic and mystagogic organization of the parts of philosophy, see P. Hadot, "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum* 36 (1979) 201–223 [= P. Hadot, *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'or), Paris 1998, 125–158].

72 Cf. *Cant.* I (GNO VI 18–19).

73 Cf. Jacopo Piccolomini-Ammannati, *Commentarii* 348: "Indiderat autem sibi Formosi pontificis nomen secutus credo religionem animi quandam qua historiam eius legens innocentiam adamarat", quoted in Pastor, *Geschichte der Päpste*, 271.

74 See the critical edition of the Latin text below, 194–195.

them, I endeavoured myself to bring you something from Greece, in accordance with my observance and duty towards you.

But since I do not hold sacred images skilfully painted and elegantly designed with golden pebbles by mosaic craft, nor do I possess vessels of precious stones, nor tapestries of sacred figures, interweaved with silver, gold and cotton, nor any other of the things Greece herself produces, and since I have been endowed with no faculties whatsoever by which I could easily devise these items, I thought it worth my while to translate from Greek into Latin and to offer you these five homilies by Saint Gregory of Nyssa, Basil the Great's brother, a highly cultured and holy man, who put forth with great wisdom and the loftiest theology these homilies on the Lord's prayer, which I truly regard as the most precious of gems.

Namely, they are endowed with what the optimal and most perfect gems should possess: magnitude, whiteness and roundness. For indeed they teach natural things admirably, they instruct liberally in the best of morals and they discuss most excellently the highest and most perfect theology of Christ's worshippers. I determined that they should be dedicated to you because I gather that your nature is such as this most saintly Gregory expects of someone worthy of pronouncing the Lord's Prayer, one who can call his God "Father".

In fact, most blessed Pontiff, you stand out from all mortal men in virtue and sanctity, you excel everyone in prudence and justice, you surpass them in temperance and in the strength of your spirit. For indeed you were distinguished with illustrious virtues from an early age, and so great was the pre-eminence of your genius, that they stirred the spirit of that most holy father and highest Roman Pontiff Eugene the fourth, your maternal uncle, whence he placed you, hardly an adolescent, in the chair of the eldest, and made you one among the cardinals of the Holy Roman Church. Certainly, that godlike father Eugene was able to foresee by means of his prophetic spirit that you would come to be of such a kind and arrive to such a loftiness of virtues that you would be able to ascend in perfect justice to this sacred see of Peter, which has just been accomplished, and to uphold the offices of our saviour on earth, to somehow rebuild the Church of God, collapsed at present, to bring to safety Peter's vessel, imperilled by the mightiest surges of the heathen, and to guide it into the port of tranquillity. But to sing your praises is a different matter and would require more time.

Now, I pray that you may benevolently accept – as you often do – these homilies, or rather gems, which I translated in your name, and that you may desire to place them among the rest of your ornaments and the most excellent virtues of your spirit. For they will embellish them and render them distinctly more brilliant, so to speak, as well as making you shine more brightly, even though

it may seem that the brightest cannot receive further light. And they will bring your flock, the whole of the Christian people, which our saviour entrusted in all justice to you, to be rightly called children of God and to be his heirs, and co-heirs with his true and consubstantial Son (cf. Rom 8, 17). This I gather to be the highest beatitude and the aim of every rational creature.

4 Notes to the Critical Edition

4.1 *The Manuscripts*

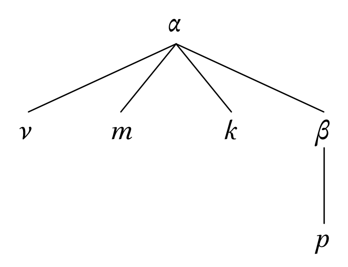
We have established our critical edition by consulting the four known manuscripts that contain the Latin translation of Gregory of Nyssa's *Homiliae in orationem dominicam*, by Athanasius Chalkeopoulos. They are as follows:

k KØBENHAVN, Kongelige Bibliotek, GKS 1345 * s. XV
colophon: "Deo gracias. Τελος."
m MADRID, Biblioteca Nacional, 4301 * s. XV
p PAVIA, Biblioteca Universitaria, Fondo Aldini Nº 259 * s. XV
v CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 256 * s. XV

As we have argued above, manuscripts *k* and *m* were written by the same hand, and possibly *v* as well. Manuscript *v* was written with greater care. These three manuscripts (*k*, *m* and *v*) have in addition the same symbol (ł) at the end of the line in order to fill in the space and justify the margin.

4.2 *Towards a Possible Stemma*

We propose the following stemma which we will justify in what follows:



In the first place, we have to emphasize the fact that a single scribe worked on two or three of the extant manuscripts, probably Athanasius himself. This fact determines a form of the texts. When the scribe copied the text, as explained before, he was re-working the translation (see the case of the variant "duplicem" / "bifariam" which we will deal with below). This fact explains the additions and omissions in the text. If we had to explain logically these variants and omis-

sions, we should suppose that there were many other unknown manuscripts, which seems improbable to us. Nevertheless, our supposition is that there was a working manuscript (*α*) from which the copies were made: one for the Pope (ms. *v*) and another two which are extant (*k* and *m*), which could have been copied for Athanasius himself or he could have sent to another person.

If this is correct, we only have to study ms. *p* in order to recognize its relationship to the other mss. If we keep in mind certain expressions omitted in *k*, *m* and *v* (cf. *infra*), which however appear in *p*, we realize that *p* is not a direct copy of any of these three manuscripts. It ought to have been copied from a manuscript that is not known to us. For this reason we suppose that there existed a manuscript *β*, which is a copy of ms. *α*. The variants and corrections that we study below do not allow us to establish a direct relationship between *p* and the other three mss.

In order to justify this stemma, we will first of all take into consideration the *omissions* in the manuscripts:

(1) There are expressions omitted in *k* which are found in the other mss., cf. "atque sanctissimi", on p. 194 of our edition.
(2) There are expressions omitted in *m* which are present in the other three manuscripts, cf. "potius", on p. 196 of the edition.
(3) There are expressions omitted in *p* which are found in the other three manuscripts, cf. "illuc nostrum cor traducamus", on p. 213 of the edition.
(4) There are expressions omitted in *v*, but they appear in *p*, cf. "Attamen spiritus sanctus regnum est", on p. 219 of the edition.
(5) There are expressions omitted in *v* and *p* which are present in the other two manuscripts, cf. "aut fines agrorum sustulerunt", on p. 203 of the edition.
(6) There are expressions omitted in *v* and *m*, which are found in the other two manuscripts, cf. "si ope diuina quę petit perficerentur", on p. 202 of the edition.
(7) There are expressions omitted in *m*, *p* and *v*, which could be understood as an addition of *k*, cf. "Amen" on p. 213 of the edition.
(8) There are expressions omitted in *k* and *m*, which can be found in the other two manuscripts, cf. "castitate" on p. 217 of the edition. We can also see that these manusripts omit the word "rerum" twice in one sentence. We cannot attribute this to any careless error of the copyist, but rather to an addition in the other two manuscripts on p. 230 of our edition.
(9) There is one omission in *k*, *m* and *p*. However it is not very large and can be considered a casual error, cf. "enim" on p. 222 of the edition.

(10) There is one omission in *k*, *p* and *v*, which is equally irrelevant, cf. “sunt” on p. 227 of the edition.

We will then take into account some interesting *corrections* and *variants* which can give us some clues for discovering the relationship among the manuscripts:

(1) We encounter significant corrections and variants of the adjective “perspicuus”:
   (a) The mss. *v* (f. 10^{r}) and *p* (f. 2^{v}) contain the form “perspicuum”, while the ms. *k* (f. 6^{r}) offers “perespicuum” and ms. *m* contains the variant “perespicuum” (f. 5^{r}) erasing the second -e- (cf. p. 199 of the edition).
   (b) The mss. *v* (f. 13^{r}) and *p* (f. 3^{r}) offer the word “perspicuum”. On the other hand ms. *k* (f. 7^{v}) reads “perspicum” and in ms. *m* (f. 6^{v}) we have “perespicum” (cf. p. 200 of the edition).
   (c) The following case is more homogeneous: mss. *k* (f. 12^{v}), *m* (f. 10^{v}) and *p* (f. 5^{r}) read “perspicuum” and ms. *v* (f. 22^{r}) offers “perspicum” (cf. p. 204 of the edition).
   (d) In ms. *m* (f. 14^{v}) we read “perespicum”, in ms. *v* (f. 30^{v}) we read “perespicuum”, whose second -e- was erased, while mss. *k* (f. 16^{v}) and *p* (f. 7^{r}) read “perspicuum” (cf. p. 209 of the edition).
   (e) In ms. *k* (f. 35^{r}) we encounter “perspicum”, in ms. *m* (f. 31^{v}) we read “perespicum”, with the second -e- erased, and in mss. *p* (f. 14^{v}) and *v* (f. 65^{v}) we read “perspicuum” (cf. p. 225 of the edition).

(2) On 216 of our edition, we encounter the variant “suscipiunt” (in ms. *m*: f. 22^{r}) / “suscipiciunt” (in ms. *k*: f. 24^{v}, the -ci- was erased), and “suspiciunt” (in mss. *p*: f. 10^{v} and *v*: f. 46^{r}).

(3) We encounter another variant that could be useful when we establish the relationship between the mss., on p. 225 of our edition: where we read “omne” (in mss. *m*: f. 31^{r} and *p*: 14^{v}), “omnem” (in ms. *k*: f. 34^{v}) and “omnem”, whose final -m is erased (in ms. *v*: f. 65^{r}).

(4) Another interesting variant is “sumptum”, in mss. *m* (f. 34^{v}) and *v* (f. 72^{r}) / “supmtum”, in mss. *k* (f. 38^{v}) and *p* (f. 16^{r}) (cf. p. 228 of the edition).

(5) We encounter the variant “duplicem” (in mss. *p*: f. 14^{v} and *v*: f. 64^{v}) / “bifariam” (in mss. *k*: f. 34^{r} and *m*: f. 31^{r}), cf. p. 225 of the edition. Both variants translate the Greek text: “ἐν τῇ διπλῇ ταύτῃ ζωῇ” (GNO p. 49; SC 446,15). This is clearly a translation done by Athanasius himself.

4.3 *Capitals and Punctuation*

In the text of our edition, proper names, the names of geographical places and the name of the people who inhabit these places are written with an initial capital. In addition the first word after a period and the first word of a quotation are written with initial capitals.

Concerning punctuation, we have attempted, on the one hand, to preserve the simplicity of Latin prose. However, we have often had to sacrifice this simplicity to allow for a better understanding of the text for a modern reader.

Explicit quotations from the Bible appear in Italics. Implicit references are noted only in the corresponding apparatuses. In the cases in which there is a fictional dialogue we have used double quotation marks (»for example«).

4.4 *Apparatuses*

The edition contains three apparatuses: a Biblical apparatus, a critical apparatus and an apparatus that takes into consideration a previous edition.

(1) The Biblical apparatus contains explicit and implicit biblical references. For editorial reasons we have unified the form of the biblical references with the rest of the volume using the English abbreviations. There is a particular case in which there is a reference to Paul whose only witness is in AMMONIUS ALEXANDRINUS (cf. p. 214 of the edition).

(2) The critical apparatus contains the variants found in the manuscripts. The general principle that we have used is: we have incorporated in the apparatus only variants that could change the meaning of the text.
This includes:
  (2.1) The different readings, for instance: “diuinum uerbum” (on p. 196 of our edition), in manuscripts *k* (f. 3ᵛ) and *m* (f. 2ᵛ) appears as “diuinus sermo”.
  (2.2) The omissions, which can appear in two different ways:
    (a) in the case of the omission of a ms. whose text we have included in the edition, the critical apparatus uses the abreviation *om.* – that is *omisit* –, as for example (on p. 194 of the edition) “atque sanctissimi” with its apparatus: *om. k* (cf. f. 2ʳ);
    (b) in the case of the addition of a ms. whose text we have not included in the edition, the critical apparatus uses the abbreviation *add.* – that is *addidit* –, as in “essemus” (on p. 199 of the edition), given that in ms. *k* (cf. f. 6ᵛ) we read “essemus deficeremusque” what we did not include in the edition.

  On the other hand, we do not include in this apparatus:
  (2.3) The changes in the order of the sentences, as for example (on p. 196 of our edition): “enim hoc” which the ms. *m* changes into “hoc enim” (f. 2ᵛ). One exception is when the change alters the meaning of the sentence, as for instance (on p. 220 of the edition):
    “ex aliquo non esse principio” (in mss. *v*: f. 55ʳ and *p*: f. 12ᵛ),
    “non ex aliquo esse principio” (ms. *k*: f. 29ʳ),
    “ex principio non esse aliquo” (ms. *m*: f. 26ʳ).

(2.4) The orthographical variants, as for example (on p. 196 of the edition): “applicare” (in mss. *k*: f. 3^{v} and *p*: f. 1^{v}) and “aplicare” (ms. *m*: f. 2^{v}). We have appropriated the form which respects the history of the word (ad-plico → applico) without indicating the variant which does not offer a different meaning of the passage.

(2.5) Neither have we indicated the formal variants as for instance (on p. 207 of the edition): “Homilia II” (in ms. *v*: f. 25^{v}) and “Homilia secunda” (in mss. *k*: f. 14^{r}, *m*: f. 12^{r} and *p*: f. 6^{r}).

(3) The apparatus of the previous edition: indeed we only have a previous edition of the prologue published in M.H. Laurent – A. Guillou: *Le “Liber Visitationis” d’Athanase Chalkeopoulos (1457–1458). Contribution à l’histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Città del Vaticano 1960, pp. 218–220. This edition is the result of only one manuscript (*v*). We refer to this previous edition with the abbreviation *ε*.

4.5 *Indexes*

In the end we offer an index of the Biblical citations and references (cf. p. 240); and an index of the authors (cf. p. 242), which, in fact, only offers a reference to a text of Ammonius Alexandrinus, the only witness which we have encountered of a text of Saint Paul quoted by Gregory.

4.6 *Some Morphological and Orthographical Particularities*

We had to keep in mind some particularities of the mss. which we continually explain. Also we intend to elucidate the criteria which we have used in our edition.

(6.1) The variant *quom / cum* appears in the same manuscript and also in all of them, in its function to introduce a subordinate clause as well as its use as a preposition.

See the following examples:

(a) The four manuscripts have “quom” (cf. p. 197 of the edition):

“quom aduersus se eodem cupiditatis morbo detenti insurgant” (in mss. *k*: f. 4^{v}; *m*: f. 3^{v}; *p*: f. 2^{r}; *v*: f. 7^{r})

(b) The four manuscripts have “cum” only in the cases in which cum functions as a preposition (cf. p. 194 of the edition):

“magna cum sapientia summaque theologia” (in mss. *k*: f. 2^{r}; *m*: f. 1^{r}; *p*: f. 1^{r}; *v*: f. 1^{v}).

(c) Two manuscripts have “quom” and two have “cum” (cf. p. 197 of the edition):

“Nam cum multis se uariisque uiciis implicassent” (in mss. *m*: f. 3^{v} and *v*: f. 7^{v});

"Nam quom multis se uariisque uiciis implicassent" (in mss. *k*: f. 5^{r} and *p*: f. 2^{r}).

In addition (cf. p. 199 of the edition):

"Etenim cum in tres partes tempus diuidatur" (in mss. *k*: f. 6^{v} and *m*: f. 5^{v});

"Etenim quom in tres partes tempus diuidatur" (in mss. *p*: f. 3^{r} and *v*: f. 10^{v}).

In addition (cf. p. 226 of the edition):

"quom natura omnia in fetorem dissoluat / dissoluit" (in mss. *k*: f. 36^{v} and *v*: f. 69^{r});

"cum natura omnia in fetorem dissoluat / dissoluit" (in mss. *m*: f. 33^{r} and *p*: f. 15^{v}).

(d) Three manuscripts have "quom" and the fourth has "cum" (cf. p. 197 of the edition):

"Memoria enim dei quom in nostris cordibus assidua sit" (in mss. *k*: f. 5^{r}; *p*: f. 2^{r} and *v*: f. 8^{r});

"Memoria enim dei cum in nostris cordibus assidua sit" (in ms. *m*: f. 4^{r}).

In addition (cf. p. 199 of the edition):

"Nam quom multa diuersaque a deo beneficia habeamus" (in mss. *k*: f. 6^{v}; *m*: f. 5^{r} and *p*: f. 2^{v});

"Nam cum multa diuersaque a deo beneficia habeamus" (in ms. *v*: f. 10^{v}).

In addition (cf. p. 200 of the edition):

"quom non solum non toto die deo uacamus" (in mss. *k*: f. 7^{r}; *m*: f. 5^{v} and *v*: f. 11^{v});

"cum non solum non toto die deo uacamus" (in ms. *p*: f. 3^{r}).

In addition (cf. p. 218 of the edition):

"quom ad ignem applicatur amplius inuenitur" (in mss. *m*: f. 24^{r}; *p*: f. 11^{v} and *v*: f. 50^{v});

"cum ad ignem appropinquatur amplius inuenitur" (in ms. *k*: f. 27^{r})

(e) And we also encounter the variant "quom / cum" as a preposition (cf. p. 208 of the edition):

"Sed quom / cum fiducia nobis opus sit quando ad deum accedimus" ("quom" in mss. *k*: f. 15^{r}, *p*: f. 6^{v} and *v*: f. 27^{v}; "cum" in ms. *m*: f. 13^{r}).

In our edition we have adopted "cum" only when it functions as a preposition and the form "quom" when it functions to introduce a subordinate clause. We shall not mention these variants in the

critical apparatus because they do not change the meaning of the text.

(6.2) There is a tendency (especially in ms. *m*) to simplify the double consonants, as for example "atingere" (f. 2v in ms. *m*) and to duplicate the simple consonants, for example "littigant" (f. 3r in the same ms. *m*). We do not mention these variants in the critical apparatus, except in the case in which the meaning changes, as in the case of "fere" / "ferre" (f. 1v in ms. *p*, cf. p. 196 of the edition).

(6.3) In some cases, when it comes to choosing a variant, we have considered the original Greek text. For example:

(a) On p. 196 of our edition, we have prefered the reading "diuinum uerbum" (in mss. *v*: f. 4v and *p*: f. 1v) to "diuinus sermo" (in mss. *k*: f. 3v and *m*: f. 2v) because in the Greek text "ὁ θεῖος ... λόγος" (GNO p. 5, SC 292,1) there is an echo of the passage in John (1,1) whose Latin version has rendered "λόγος" as "uerbum".

(b) On p. 197 of our edition, we have adopted: "Et qui iter agit" (as in ms. *v*: f. 8v) instead of "Et qui iter etiam agit" which is found in the other three mss., because in the Greek text there is no word that corresponds to "etiam".

(c) On p. 216 of our edition we encounter the variants "specie" (ms. *v*: f. 45v) / "spem" (ms. *p*: f. 10v) / "specię" (mss. *k*: f. 24v and *m*: f. 21v). We have followed the Greek text which reads "ἐν τῷ εἴδει τῆς προσευχῆς" (GNO p. 34,26; SC 398,17).

(6.4) A particular case (cf. p. 214 of our edition) is found with the variant "aditum" (in the mss. *k*: f. 21v; *m*: f. 19r and *v*: f. 40r) / "adytum" (in ms. *p*: f. 9r). It is not a simple orthographical variant, but in Latin the two forms exist and have different meanings. Therefore, we have placed the variant in the critical apparatus. We have to point out that the word "adyta" (in ms. *p*: f. 10r) comes from the adjective "ἄδυτος", impenetrable. Also we have the word "aditus" (in mss. *k*: f. 37r, *m*: f. 33v, *p*: f. 15v and *v*: f. 69r), meaning "entrance" (cf. p. 227 of our edition).

(6.5) We encounter the form "consideremus" (in mss. *k*: f. 20v, *m*: f. 18v and *v*: f. 38v) and the variant "consyderemus" (in ms. *p*: f. 9r) which is frequently found in ms. *p*, cf. also the form "desyderat" (f. 4v) etc. The same ms. *p* contains other readings which prefers "y" to "i": "zyzaniorum" (f. 15v).

(6.6) The simplification of the dipthongs "ae" and "oe" into "ę", or "e" is normal in medieval Latin. In our mss. we encounter all the possible variants of these dipthongs:

(a) in ms. *v* we encounter: "gręcia" (f. 1r) and "cętum" (f. 5r); but "caelum" (f. 11v), "nostrae" (f. 23v), "aerem" (ff. 29r, 50v and 64v), "aere"

(f. 93^{r}) "foelicitates" (f. 14^{r}), "moetum" (f. 24^{r}) and "mętu" (f. 49^{r}), "obcequatur" (f. 44^{r}), "ęscam" (f. 92^{v}).

(b) In a similar way we encounter in ms. *m*: "gręcia" (f. 1^{r}); "graeca" (f. 1^{r}), "aerem" (ff. 13^{v}, 24^{r} and 30^{v}), "aere" (f. 45^{v}), "cętum" (f. 2^{v}), but also "cetum" (f. 9^{r}); "cęlum" (f. 5^{v}) and "celum" (f. 16^{v}); "nequitie" (f. 9^{v}), "foelicitates" (f. 7^{r}), "mętun" (f. 11^{v}), "obcecat" (f. 21^{r}).

(c) in ms. *k* we encounter: "gręcia" (f. 2^{r}), "cetum" (f. 3^{v}), "cęlum" (f. 7^{r}), "nequicię" (f. 11^{r}), "felicitates" (f. 8^{v}), "aerem" (ff. 16^{r}, 27^{r} and 34^{r}), "aere" (f. 49^{v}), "moetum" (f. 13^{v}), "obcecat" (f. 23^{v}).

(d) in ms. *p* we encounter: "grecia" (f. 1^{r}), "cetum" (f. 1^{v}), "celum" (f. 3^{r}), "nequicie" (f. 4^{v}), "foelicitates" (f. 3^{v}), "aerem" (ff. 6^{v}, 11^{v} and 14^{v}), "aere" (f. 21^{r}), "metum" (f. 5^{v}), "obcecatur" (f. 10^{r}).

In the text of our edition:

(a) we shall unify the forms of the dipthongs "ae" and "oe" with "ę";

(b) we have not converted the form "aerem" into "ęrem" because the 4 mss. have the form ae-.

(c) we converted the readings with the root "foelicit-" into "felicitat-" and the readings with the root "moet-" into "met-".

(d) The form "obcęcat" (on p. 216 of our edition) has no support in the mss. which always have the form "obcecat" (in mss. *m* f. 21^{r} and *k* f. 23^{v}), "obcecatur" (in ms. *p*: f. 10^{r}) and "obcequatur" (in ms. *v*: f. 44^{r}).

Bibliography

Brown Wicher, H., "Gregorius Nyssenus", in: F. Cranz – P.O. Kristeller (ed.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, V, Washington D.C. 1984, 1–250.

Cortesi, M., "Giovanni Tortelli alla ricerca dei Padri", in: Cortesi – Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche*, 231–272.

Cortesi, M. – C. Leonardi (eds.), *Tradizione patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997* (Millenio Medievale 17), Firenze 2000.

De Gregorio, G., "Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium proverbiorum* di Basilio Magno", in: Cortesi – Leonardi (eds.), *Tradizione patristiche*, 317–396.

D'Elia, A.F., *A Sudden Terror: The Plot to Murder the Pope in Renaissance Rome*, Cambridge (MA) 2009.

De Rosa, A., *Luciano di Samosata, De saltatione: la traduzione latina di Atanasio Calceop-*

ulo. Introduzione, testo e commento. Tesi di dottorato in Letteratura Greca, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2012.
Devreesse, R., *Codices Vaticani Graeci. Codices 330–603*, Città del Vaticano 1937.
Dozois, C., "Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa* 33 (1963) 28–48, 145–167.
Dunston, A.J., "Paul II and the Humanists", *Journal of Religious History* 7 (1973) 287–306.
Elders, L., "Thomas Aquinas and the Fathers of the Church", in: I.D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden 1997, 337–366.
Fedwick, P.J., *Bibliotheca Basiliana Vniversalis: a Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*. II, *The Homiliae morales, Hexaemeron, De litteris, with Additional Coverage of the Letters*. 2, *Editions, Translations* (Corpus christianorum), Turnhout 1996.
Gentile, S., "Questioni di autografia nel Quattrocento fiorentino", in: G. Baldassarri – M. Motolese – P. Procaccioli – E. Russo (eds.), *Di mano propria. Gli autografi dei letterati italiani. Atti del Convegno internazionale di Forlì, 24–27 novembre 2008*, Roma 2010, 185–210.
Gentile, S. (ed.), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Milano 1997.
Gill, J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959.
Hadot, P., "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", *Museum Helveticum* 36 (1979) 201–223 [= P. Hadot, *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'or), Paris 1998, 125–158].
Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, I (Columbia Studies in the Classical Tradition 17.1), Leiden, New York, Köln.
Jaeger, W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.
Laurent, M.-H. – A. Guillou, *Le "Liber Visitationis" d'Athanase Chalkéopoulos (1457–1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale* (Studi e testi 206), Città del Vaticano 1960.
Levine, Ph., "Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου", *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 473–492.
Manoussacas, M., "Calceopulo, Atanasio", in: *Dizionario biografico degli Italiani* 16, Roma 1973, 515–517.
Meuthen, E., *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, Washington D.C. 2010 (transl. of the 7th German Edition; 1964[1]).
Michelini Tocci, L., *Quinto centenario della Biblioteca Apostolica Vaticana (1475–1975). Catalogo della mostra*, Città del Vaticano 1976.
Mohler, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. I, *Darstellung* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 20), Paderborn 1967.
Monfasani, J., "Some Quattrocento Translators of St. Basil the Great: Gaspare Zacchi,

Episcopus Anonymus, Pietro Balbi, Athanasius Chalkeopoulos and Cardinal Bessarion", in: Ch.A. Maltezou – P. Schreiner – M. Losacco (eds.), *ΦΙΛΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ: Studi in onore di Marino Zorzi* (Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia, Biblioteca 37), Venezia 2008, 249–264.

Pastor, L., *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. II, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV*, Freiburg im Breisgau 1889.

Speranzi, D., "Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo", *Rinascimento* 58 (2018) 193–237.

Abbreviationes et sigla:

add. addidit
mg. marginis, margine
om. omisit, omissio

k København, Kongelige Bibliothek, GKS 1345
m Madrid, Biblioteca Nacional, 4301
p Pavia, Biblioteca Universitaria, Fondo Aldini Nº 259
v Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 256
ε editio prologi
M.H. Laurent – A. Guillou, *Le »Liber Visitationis« d'Athanase Chalkéopoulos (1457–1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Città del Vaticano 1960, 218–220.

Ammonius *In Act*
Ammonius Alexandrinus, *Fragmenta in Acta Apostolorum*, PG 85, Paris 1864, 1523–1608.

Gregorii Nysseni

In orationem dominicam

Athanasii episcopi Hieracensis ad Pavlvm secvndvm pontificem maximvm prologvs in tradvctionem orationis dominicę sancti Gregorii Nyssensis

Quom animaduerterem te, Pontifex Maxime Paule, res gręcas maximi facere easque, ut habeas, magnam curam magnamque operam dare aliquid et ipse tibi e Gręcia pro mea in te obseruantia offitioque afferre curaui.

Sed quom sacrę mihi imagines auro lapidibus arteque mosaica artificiose pictę eleganterque compositę non sint, neque uasa habeam preciosorum lapidum aut pannos sacris figuris, argento et auro et bysso contextos, aut cetera quę ipsa Gręcia producit, quom mihi facultates haud quaquam suppeditent, quibus eas res facile possim parare, has quinque homilias sancti Gregorii Nyssensis, fratris magni Basilii, uiri profecto doctissimi atque sanctissimi, quas magna cum sapientia summaque theologia in dominicam edidit orationem e Gręca in Latinam linguam traducere tibique eas offerre opere pretium duxi, quę mihi profecto gemmę quędam pręciosissimę uisę sunt.

Habent enim quę perfectę debent optimęque gemmę habere magnitudinem, albedinem et rotunditatem. Naturales etenim res mirifice docent, mores optimos ingenue instruunt, de summa perfectaque christicolarum theologia excellentissime disserunt. Quas eo tibi dedicandas censui, quo te talem esse intelligo, qualem uult iste sanctissimus Gregorius esse eum qui hanc dominicam orationem digne ualeat dicere deumque suum possit »patrem« uocare.

Pręstas enim, beatissime Pontifex, cunctis mortalibus uirtute et sanctimonia, excellis omnes prudentia et iusticia, superas cunctos temperantia et animi tui fortitudine. Adeo namque claris ab ineunte ętate uirtutibus insignis fuisti tantaque ingenii tui pręstantia fuit, ut animum illius sanctissimi patris Summi Romani Pontificis Eugenii quarti tui auunculi mouerent, quo te fere adolescentem in cathedra collocaret seniorum et unum e cardinibus Sanctę Romanę Ecclesię faceret. Pręuidebat enim diuus ille pater Eugenius prophetico spiritu talem te futurum ad tantamque uirtutum sublimitatem peruenturum, ut optimo iure posses ad sacram hanc Petri sedem ascendere, quod iam actum est, et uices saluatoris nostri in terris tenere et ecclesiam

---

3 Gregorii] *add.* episcopi *k* 6 curaui] curani *p* 8 pictę] pictęque *m* 11 possim] possem *k* 12–13 atque sanctissimi] *om. k* ‖ sanctissimi] sapientissimi *m* 14 eas] *om. k* 15 pretium] precum *k* 16 debent optimęque] *om. k* 17 etenim] enim *m* 20 iste] *om. m* 29 faceret] facere *m p v* ‖ diuus] *om. k*

---

2 traductionem] traductione *ε* 5 aliquid] aliquod *ε* 10 quaquam] quanquam *ε* 20 eum] eam *ε* 29 faceret] facere *ε*

dei iam collapsam quodammodo erigere et nauiculam Petri ualidissimis infidelium fluctibus periclitantem saluam facere et in portum tranquillitatis perducere. Sed de tuis laudibus dicere, aliud id negotium est et aliud tempus desiderat.

Nunc has homilias seu gemmas, quas tuo nomine conuerti, benigne, ut soles, accipias, oro, easque inter cętera tua ornamenta tuique animi uirtutes excellentissimas collocare uelis. Ornabunt enim eas meo iuditio et distinguendo splendidiores quodammodo reddent, teque clariorem efficient, quamuis clarissimo clarius addi non posse uideatur, tuumque gregem cunctum christianorum populum, quem tibi saluator noster iure optimo credidit, ut iure dei uocetur filius facient et hęres eius cohęresque sui ueri consubstantialisque filii sit. Quod ego summam illam beatitudinem esse intelligo et finem totius rationalis creaturę.

1 Petri ualidissimis] perualidissimis *k* 2 fluctibus] fluctus *m* 3 id] *om. k* 5 has] *om. v p* 6 cętera] ceteras *p* 8 splendidiores] speldidiores *p* 11 facient] faciet *m* ‖ et] ut *p*

5 has] *om. ε*

SC 292 SANCTI GREGORII EPISCOPI NYSSENSIS IN DOMINICAM ORATIONEM

HOMILIA PRIMA

PATER NOSTER QVI ES IN CĘLIS.

Doctrinam orationis diuinum uerbum nobis ostendit, quom suis discipulis, qui orationis cognitionem habita diligentia inquirebant, qua deum attingere possent, ex uerbis proposuisset orationis. Ego uero parum his uerbis aude-
SC 294 rem addere. | Non enim quo pacto deceat orare hunc cętum docere oportet, sed omnino orare, quod nondum multi fere didicerunt. Neglectum enim hoc in humana uita est contemptumque a multis sacrum diuinumque opus orationis.

Itaque primum docendum pro uiribus censeo quod oporteat omnino *instare orationi*, ut diuinus Paulus refert; deinde diuinam audire uocem quę nobis suggerit quo pacto debeamus orare.

Video enim homines cęteris rebus magis uacare et ad aliud potius suum quisque animum applicare quam id optimum opus uelle orationis exercere. |
SC 296 Diluculo enim mercator ad sua negotia pergit et ante alios suę artis similes rem suam emptoribus contendit ostendere, ut quom cęteros pręuenerit, suam rem carius uendat. Ita et emptor agit. Nam ne ab altero preuentus re qua eget fraudetur, non ad fanum, sed in forum omnibus uiribus currit. Et quom omnes lucrandi accensi desiderio sint et alter alterum superare contendat, tempus orationis a mortalium mentibus lapsum deductum est ad artem negociandi. Sic enim opifices faciunt, sic qui litteris uacant, ita qui litigant, eo modo qui iudex est. Ad res enim quas quisque tractat suum studium uertens, opus orationis obliuioni traditum est, damnum sibi fore exis-
SC 298 timans si aliquantisper deo uacaret. Putat enim quisque diuinam | opem suę arti fore inutilem. Idcirco neglecta oratione, in suis manibus quisque suam spem ponit, haud memor illius qui sibi manus donauit. Ita facit et qui operam litteris dat. Non enim animo uertit qui rationem sibi attribuit, sed si quemadmodum se ipse in hanc produxisset naturam, ita ad se respicit et studio dumtaxat litterarum uacat, nihilque posse sibi diuinam prodesse opem existimans, studium litterarum diuinę anteponit orationi. Hoc modo cętera

3 Pater … cęlis] Matt 6,9 12 instare orationi] Rom 12,12

4 diuinum uerbum] diuinus sermo *k m* 8 fere] ferre *p* 14 potius] *om. m* 20–21 contendat] contendit *m* 24 damnum] damno *m p v* 27 facit] *om. k* 28 enim] *add.* eum *m*

humana studia ob rerum terrestrium curam impediunt animum quominus possint cęlestia cogitare.

Ob quam rem multa in humana uita uitia sunt quę semper additione crescunt. Eoque humanis implicantur conatibus quo dei cunctos tenet obliuio atque opus orationis, quod ad salutem hominum inuentum est, | nihil SC 300 rebus quibus student posse prodesse existimant. Mercaturam uero cupiditas sequitur quę idolorum seruitus est. Vnde et agricola, quom sua indigentia agriculturam non metiatur, sed plura semper studeat adipisci, quam magnum sibi peccatum accumulat, rem suam alienis finibus cupiens ampliare. Ex quo immortales de finibus oriuntur contentiones, quom aduersus se eodem cupiditatis morbo detenti insurgant et alter alterum ob eam cupiditatem conentur crudeliter interimere. Eo modo et in iudiciis fieri solet. Nam quom multis se uariisque uiciis implicassent, innumera sibi adiumenta iniquitatis inueniunt. Iudex enim aut sponte lancem iusticię muneribus uertit aut eorum calliditate qui ueritatem peruertere solent, circumuentus iniusticiam decernit. | Sed cur enumerem singula quibus peccatum uariis SC 302 modis uitę hominum commisceatur? Cuius quom causam animaduertam, nullam aliam profecto comperio quam quod homines ad ea quę student, diuinam opem negligunt implorare.

Nam si pręcederet oratio rebus humanis, nunquam peccatum in animum nostrum ullum aditum inueniret. Memoria enim dei, quom in nostris cordibus assidua sit, machinę inimici nihil aduersus nos possunt, pręsertim si iusticia omnibus semper in rebus ambiguis interueniat. Cohibet oratio et agricolam ne peccet, quom ager paruo labore fructus adeo cumulatos reddat, ut nulla amplius peccandi relinquatur uoluntas. Et qui iter agit, quique in militiam mittitur, aut ad ducendam uxorem, aut quicquid gerendum statuerit, si oratione id gerit, secunda sibi cuncta succedent, nulloque pacto posset peccare, quom nihil contrarii exstat quod suum animum ad uitia trahat. Quod si se totum a deo seiunxerit | studioque suarum rerum tradi- SC 304 derit, a deo separatus, cum aduersario coniungatur necesse est. Ille autem a deo separatur qui se oratione cum deo haud quaquam coniungit. Hoc igitur primum oportet nos discere quod oporteat semper orare et nunquam ab

---

7 idolorum … est] cf. Col 3,5; Eph 5,5   32–198.1 oporteat … desistere] cf. Luke 18,1

---

5 salutem hominum] humanam hutilitatem *et add. in mg.* aliter, ad salutem hominum *m*   6 uero] *om. v*   7 seruitus] cultus *et add. in mg.* uel seruitus *m*   10 ampliare] ampliari *m*   12 conentur] conantur *p* conetur *v*   16 decernit] descernit *k*   20 pręcederet] procederet *p*   22 inimici] *om. k*   25 iter] *add.* etiam *k m p*   27 succedent] succedant *p*   28 exstat] sit *m*

oratione desistere, quo fit ut semper cum deo sit qui assidue orat. Qui autem cum deo est ab aduersario separatur.

Oratio custos pudicicię est,
furoris castigatio,
elationis oppressio,
inuidię expurgatio,
odii destructio,
iniquitatis interitus,
impietatis emendatio. |

SC 306 Oratio corporum robur,
ubertas domus,
belli trophęum,
urbium optima lex,
regni potentia,
pacis tutela,
rerum quę inter se distant bonarum coadunatio,
coadunatarum perseueratio.

Oratio uirginitatis signaculum,
chori fides,
itinerantium arma,
dormientium custos,
vigilantium audacia,
agricolarum fertilitas,
nauigantium salus.

Oratio litigantium aduocatrix,
obligatorum solutio,
męstorum solatium,
lętantium iocunditas,
lugentium consolatio,
corona nubentium,
celebritas natalium,
uiaticum morientium. |

5 elationis] elassionis *p* 16 bonarum] *add.* que *p* 26 obligatorum] obreligatorum *k*

Oratio dei collocutio, SC 308
inuisibilium speculatio,
desideratorum certitudo,
angelorum ęqualitas,
bonorum profectus,
cohibitio malorum,
peccatorum correctio,
pręsentium fruitio,
futurorum certitudo.

Oratio Ionę prophetę domum cete construxit, Ezechiam e porta mortis ad uitam reduxit, tribus pueris flammam ignis in spiritum flagrantem conuertit | et Israelitę populo contra Amalecitas triumphum erexit et centum octo- SC 310
ginta milia Assyriorum una nocte inuisibili framea strauit.

Multaque pręterea ex his quę iam gesta sunt inueniuntur exempla, quibus perspicuum est, nullam rem esse in hominum uita clariorem oratione.

Sed tempus iam est ut ipsam orationem explanandam aggrediamur, si prius pauca his de rebus dixerimus. Nam quom multa diuersaque a deo beneficia habeamus, nullo alio munere benefactori nostro deo grati unquam esse possumus, quam solo munere orationis.

Immo si tota etiam uita nostra deum alloqueremur, gratias ei pro acceptis agentes beneficiis | atque asidue preces effundentes, tantum ad reddendas SC 312
dignas gratias nostro benefactori insufficientiores essemus, quantum si quis nihil unquam egisset.

Etenim quom in tres partes tempus diuidatur: in pręteritum, pręsens, atque futurum. In omnibus his semper beneficio dei fruimur. Nam si pręsens tempus consideraueris, in eo uiuis; si futurum, spem tibi affert futurorum bonorum; si pręteritum, nunquam fuisses nisi a deo id beneficium habuisses. Creatus ab eo factusque, et *uiuere in eo* et *moueri*, ut Paulus inquit, tibi largitum est. Propterea spes futurę beatitudinis eodem connumeratur benefitio. Tu autem solius pręsentis temporis dominus es. Itaque si semper gratias

---

9 futurorum certitudo] cf. Heb 11,1 10 Ionę … construxit] cf. Jonah 2,1–2 10–11 Ezechiam … reduxit] cf. 4 Kgdms 20,1–5 11–12 tribus … conuertit] cf. Dan 3,50 12 Israelitę … erexit] cf. Exod 17,11–13 12–13 centum … strauit] cf. 4 Kgdms 19,35 28 uiuere … moueri] cf. Acts 17,28

---

5 profectus] perfectus *m* 13 framea] flamea *v* 15 perspicuum] perespicuum *k* 18 deo] *om. k* 20 etiam] quoque *k m* ‖ deum] dominum *v* 22 essemus] *add.* deficeremusque *k* 25 atque] et *m* 27 beneficium] beneficio *k m* 29 Propterea] preterea *k m p* 30 solius] solus *k* ‖ es] est *p*

SC 314 agas, uix pręsentis absolues debitas | gratias. Futuri uero aut pręteriti nihil posses ad debitorum retributionem excogitare.

Nos autem tantum ad agendum dignas negligimus gratias, ut nec quod possumus grato animo faciamus quom non solum non toto die deo uacamus, sed ne paruam quidem partem diei.

Quis, quęso, nobis terram strauit? Quis naturam aquarum accesibilem nobis fecit? Quis cęlum tanquam testudinem fabricauit? Quis solem nobis lucendum statuit? Quis emittit in conuallibus fontes? Quis flumina transmeare docuit? Quis animalia bruta nobis ad seruiendum subegit? Quis me,
SC 316 quom cinis inanimata essem, uitę intellectusque | participem fecit? Quis hoc lutum ad imaginem diuini characteris formauit? Quis diuinam in me confusam propter peccatum imaginem in pristinam rursus gratiam reduxit? Quis me, pulsum e paradiso lignoque uitę priuatum humanisque uiciis summersum, ad primam trahit beatitudinem? Sed *non est*, ut inquit scriptura, *qui intelligat*. Nam si hęc consideraremus continue assidueque, toto tempore uitę nostrę gratias ageremus.

Nunc autem ad res quę prętereunt tota fere nostra occupatur natura, ad eas omnia nostra studia uertimus, in eas omnes nostros conatus consumimus, circa eas tota nostra memoria uacat totaque spes nostra ex eis pendet. Peruigiles infatigabilesque ad augendam rem nostram continue sumus in quacunque re proficere possumus: siue in consequendis honoribus, siue in
SC 318 obtinenda gloria, siue in adipiscendis diuitiis, siue in | ulciscendis etiam inimicis, in eis semper natura libenter occupatur. In consequendis autem ueris et perpetuis bonis nullam operam damus, nunquam uirtuti uacamus.

Sed uerba iam ipsa orationis, pro uiribus, explanemus. Perspicuum enim est nunquam posse assequi quę uolumus nisi didicerimus quo pacto ea petere debeamus. Quid ergo nos instruit sermo diuinus? *Quom oretis*, inquit, *nolite multa loqui ut ethnici. Putant enim quod in multiloquio eorum exaudientur*. Sed hęc uerba clara per se sunt et nulla egent altiori expositione.
SC 320 Inquirendum tamen est quid | hoc uerbum »multiloquium« significet, ut quom eius mentem intellexerimus, quod absurdum est fugiamus.

---

6 Quis … strauit] cf. Gen 1,1 6–7 Quis … fecit] cf. Gen 1,9 7 Quis … fabricauit] cf. Gen 1,7 7–8 Quis … statuit] cf. Gen 1,14–17 8 Quis … fontes] cf. Ps 103,10 8–9 Quis … docuit] cf. Gen 2,10–14 9 Quis … subegit] cf. Gen 1,28 9–11 Quis … formauit] cf. Gen 2,7 11–12 Quis … reduxit] cf. Eph 4,21–24 13 pulsum … priuatum] cf. Gen 3,22–23 14–15 non … intelligat] cf. Rom 3,11 27–29 Quom … exaudientur] Matt 6,7

---

1 pręsentis] *add.* temporis *k* 3 agendum] agendas *k m* 7 solem] solum *p* 15 intelligat] intelligit *m p v* 19 eis] his *v* 20 infatigabilesque] infatigabiles *k* 23 eis] his *p v* 24 nunquam] numquamque *k v* 25 Perspicuum] perespicum *m* 28 eorum] *om. k* 28–29 exaudientur] exaudiantur *p* 30 significet] significat *k m*

Videtur mihi saluatorem nostrum uelle nostrę mentis imbecillitatem castigare qui uanis oblectationibus diutius uacamus. Idcirco inusitatum hoc uerbum adinuenit, ut eorum fatuitatem coargueret, qui rebus uanis inutilibusque student. Nam qui prudens, sapiens utilisque sermo est, is proprie »sermo« appellatur. Qui uero inanibus se uehit delectationibus quę nullo possunt pacto subsistere, non est »sermo«, sed »multiloquium«, quod si quis uellet latine dicere, »loquacitatem« eum »deliramentumque« appellaret. |

Quid igitur nobis diuinus consulit sermo? Vt non idem tempore orationis SC 322 patiamur quod pueri pati consueuerunt. Illi enim quom inperfecta mente sint, non ea cogitant quę consequi possent, sed libertatem nacti quasdam sibi fingunt felicitates, diuitias, nuptias, imperia magnasque urbes pro suo arbitrio appellatas, ad eaque suum animum uertunt quę sibi inanis descripsit cogitatio. Sunt item nonnulli qui quom se excellentiori esse animo uellent ostendere, inaniora stultioraque cogitant. Humanam enim transeuntes naturam, uel uolatiles efficiuntur, uel instar stellarum se credunt lucere, uel montes manibus portare, uel cęlum petere, uel innumeros annos uiuere se posse existimant, iuuenes e iuuenibus sese facientes uel cętera eiusdem generis cogitant, quę puerorum mens, quom labilis | uanaque sit, solet con- SC 324 tinue cogitare. Quemadmodum igitur in rebus humanis, ille qui ea non cogitat quibus aliquid boni consequi posset, sed inanibus se implicat desideriis, miserandus menteque captus habetur, quom tempus bene deliberandi beneque agendi in huiusmodi somniis consumat; ita qui tempore orationis non quę animę prosunt studet, sed ad sui animi illicitos conturbatosque motus deum trahit, delirus iure multiloquaxque censetur, quom deum suis inanibus desideriis coadiutorem atque ministrum fieri petat.

Vt uerbi gratia, quom aliquis deum oraturus accedat uimque orationis non possit percipere eius magnitudinem ob res quas petit humiles sordidasque, contumeliis eum magnis afficiat. Quemadmodum enim ille qui ob nimiam egestatem uasa fictilia infimasque domus res magni pretii aestimans, quom ad regem magnas largiturum diuitias | accedit, diuitias quidem SC 326 contempnit, uasa autem illa fictilia pluris facit; ita qui imprudenter oratione utitur, non ad celsitudinem dei se ipse pro uiribus extollit, sed ad res terrestres humilesque diuinam potentiam ad suaque exoptat descendere desideria.

---

3 coargueret] coarguunt *m* ‖ uanis] inanis *v* 7 eum] eam *p v* ‖ deliramentumque] deliramentum *m* 9 pueri] *om. m* 12 inanis] inanes *k* 14 transeuntes] transcendentes *k* 22 huiusmodi] eiusmodi *k p* ‖ somniis] somnis *k* somni(i)s *m v* 23 prosunt] sunt *m* 27 possit] posset *v* 28 eum] *add.* enim *p* 30 accedit] accedat *k* 31 illa] *om. p* ‖ imprudenter] impudenter *p v*

Quapropter suos motus conturbatos illi qui corda scrutatur proponit, non ut eos curet sed ut peiores efficiantur, si ope diuina quę petit perficerentur. Nam quom »Quidam«, inquit, »me dolore affecit eumque ob eam causam odio habeo. Oro, deus, atque obsecro, ut eum punias«, ac si diceret: »Mea ęgritudo tua efficiatur et mea nequitia in te transeat«.

Vt enim in pugnis humanis non posset aliquis quempiam iuuare, nisi et ipse aduersus eum qui iniuriam intulit ira aliqua ex parte moueretur, ita qui deum contra suum inimicum hortatur, orat ut et ipse irascatur furorisque particeps efficiatur. Hoc autem est ut deus in ęgritudinem incidat,
SC 328 aduersusque hominem moueatur, et in | crudelitatem feritatemque ex sua optima traducatur natura. Hoc modo facit qui ambitiosus est. Ita agit qui elatione animi plura cupit habere, sic ille qui iniuria uincere studet, ita qui in gymnicis certaminibus properat ad coronam, sic ille qui in theatris gloriam quęrit. Sępe autem numero et qui rabida iuuentutis libidine ęstuat. Ii enim omnes non ut morbo quo laborant curentur deum orationibus precantur, sed ut morbus eos prorsus extinguat. Quod si quę appetunt assequi nequeant, magnam se passos calamitatem existimantes, certe multa colloquuntur quom deum precantur, ut eius ope pro sui animi uoluntate suos possint inimicos ulcisci, et quod deterius est, in contrarios motus deum sibi moueri cupiunt, in crudelitatem humanitatemque dei impartientes operationem. Quem enim sibi propitium mansuetumque esse uolunt, hunc crudelem fore sęuumque suis inimicis precantur. O dementiam eorum qui multa orando loquuntur! Nam si deus crudelis est, nec tibi profecto mansuetus erit. Sed si eum tibi speras misericordem futurum, quo pacto suam misericordiam in crudelitatem conuertet? |

SC 330 At qui contendere soliti sunt ad hęc obiciunt, suamque patrocinantes prauitatem, prophetarum statim uoces producunt: Dauid, qui ut peccatores deficiant cupit, confusionemque inimicorum atque uerecundiam precatur; Hieremiam qui ultionem in suos aduersarios optat uidere; Osee et Amos qui sterilem uuluam uberaque arida inimicis dari magnopere orant. Multaque eiusdem generis quę passim in sacra iacent scriptura in suum allegant fauo-

---

1 qui … scrutatur] cf. Luke 16,15; Rom 8,27; 1Thess 2,4   27–28 ut … precatur] cf. Ps 9,4–7; 67,2–3; 82,10–11; 91,8; 103,35   29 ultionem … uidere] cf. Jer 20,12   30 sterilem … orant] cf. Hos 9,14

---

1 illi] ille *m*   2 si … perficerentur] *om. v m*   7 intulit] attulit *k m* accidit *p*   11 Ita agit] *om. k*   12 ille] illi *m*   13 gymnicis] gymniciis *k m*   14 rabida] rapida *k*   15 curentur] curantur *p*   16 eos] eorum *k* ‖ assequi] assiqui *k*   18 quom] quando *m*   19 possint] possent *k m p*   21 Quem] quom *k m* ‖ hunc] huc *m*   22 sęuumque] seuum *k*   23 tibi] sibi *k*   26 At qui] atque *k*   28 atque] ac *k*   30 arida] desiccata *k m* ‖ orant] orat *m p v*

rem, quibus asserunt oportere aduersus inimicos orare suęque prauitatis dei bonitatem coadiutricem fieri.

Sed nos, ut eos qui ex his uerbis in eam ducuntur opinionem emendemus, hęc de una quaque eorum ratione ex improuiso dicamus. Nemo illorum uere sanctorum qui | spiritu sancto ferebantur, quorum dicta pro diuina dispen- SC 332
satione in doctrinam mortalium scripta sunt, alicui uitio studuisse inuenietur, sed omnium suarum orationum intentio ad emendationem uitiorum generis humani spectat. Quemadmodum enim qui orat ęgros non esse aut egenos, non interitum hominum desiderat, sed ut ęgrotatio egestasque expellatur, ita quique sanctorum, quom quod inimicum hostileque naturę sit orent ut deleatur, rudibus prebuerunt hominibus suspitionem, ut credant eos malos crudelesque fuisse.

Nam quom psalmista dicat: *Deficiant peccatores a terra et iniqui ita ut non sint*, peccatum et iniquitatem precatur deficere. Non enim homo homini dimicat, sed motus nostrę uoluntatis in malum prolapsus, statuit loco inimici id quod naturę coniunctum est. Malum igitur precatur deficere, homo autem malum non est. Quonam, quęso, pacto id malum esse potest, quod boni similitudo est? Itaque si confusionem uerecundiamque hominum orat, ostendit cętum aduersariorum qui opera inuisibilis inimici humanę uitę inimicantur, | de quibus apertius Paulus narrat, quom dicat: *Colluctationem* SC 334
nobis esse aduersus principatus et potestates et rectores mundi harum tenebrarum, aduersus spiritualia nequitię quę sub cęlo sunt. Insidias enim dęmonum quibus homines in huiusmodi peccata labuntur: in furibunda colloquia, in uoluptatum occasiones, in odium, in inuidiam, in superbiam et quę generis eiusdem sunt, quom magnus ille propheta uidisset confusionem eorum orat. Hoc est, ut illi confundantur, ipse autem saluus euadat. Naturam enim sequitur, ut qui in colluctatione uincitur, confusione afficiatur contraque qui uincit lętetur uictoria. Quod autem ita se habeat, modus orationis ostendit. *Confundantur enim*, inquit, *et reuereantur* | *qui quęrunt animam meam*. SC 336
Non enim contra eos precatur qui aut pecuniam insidiis abstulerunt aut fines agrorum sustulerunt aut aliquod malum aduersus corpus moliuntur, sed aduersus eos qui insidias animę parant. Insidię autem animę nullę alię sunt quam dei alienatio. Sed nullo alio modo humana anima a deo aliena-

---

13–14 Deficiant … sint] Ps 103,35 18 boni similitudo] cf. Gen 1,26 20–22 colluctationem … sunt] Eph 6,12 29 Confundantur … meam] Ps 34,4

---

5 ferebantur] ferebatur *v* 5–6 dispensatione] dipositione *k* 6 mortalium] moralium *m* 8 generis] genus *m* ‖ spectat] expectat *k* 23 huiusmodi] eiusmodi *p* 26 Naturam] natura *m p v* 27 afficiatur] afficitur *m* 30–31 aut … sustulerunt] *om. p v* 33 alio] *om. m*

tur quam quom se uitiis implicauerit. Quom igitur deus sine ulla ęgritudine sit, omne autem quod ęgritudinem patitur a dei coniunctione separatur, ne id patiatur confusionem hostium orat. Sed hoc nil aliud est quam ut suos hostes ualeat superare. Hostes autem uitia sunt.

Ita Hieremias zelum habens religionis dei, quom idola rex ea tempestate
SC 338 coleret suosque subditos | peruerteret, non propriam ęgritudinem curat, sed pro omnibus precatur hominibus, ut eorum punitione totum genus humanum emendetur. Simili modo Amos propheta, quom inter Israelitas uitia multiplicata uidisset, sterilitate eos damnat et amara peccati ubera desiccari precatur, ne amplius malum inter homines gignatur neque nutriatur. Idcirco: *Da*, inquit, *eis, domine, sterilem uuluam et ubera desiccata*. Et si quid aliud eiusmodi inter sanctos inueniatur, furorem aliquem explicans ad eandem sententiam tendit, quę malum propulsat non interimit hominem: *Non enim deus mortem creauit*. Audis sententiam? Quomodo igitur aduersus suos inimicos deum, qui mortem non operatur, precaretur? *Non enim perditione uiuorum lętatur*. Sed qui multiloquax est aduersusque suos inimicos dei mouet humanitatem, is ut humanis deus gaudeat calamitatibus eum hortatur. |

SC 340 »At non nulli«, inquit, »oratione utentes, potestates, diuitias atque honores assecuti sunt, bonique uiri ob eam felicitatem existimati. Cur ergo nos prohibes quominus deum de eiusmodi rebus precemur?« Sed quod omnia a diuina pendant uoluntate, ab eaque cunctę res humanę regantur perspicuum est, nullaque posset quispiam ratione obsistere.

Quod autem ea quę retulimus oratione adipiscantur nonnulli, alias esse causas intelligimus. Non enim deus ea uelut omnino bona petentibus tribuit, sed ut per ea fides eorum qui summatim credunt in deum corroboretur, paulatimque his paruis postulationibus deum exaudire preces experientia docti, perueniamus quandoque ad eorum sublimium diuinorumque donorum desiderium. Quemadmodum in nostris uidemus filiis. Quousque enim maternis inhęrent uberibus ea quę eorum ętas capere potest a geni-
SC 342 trice petunt. | Quom autem infans adoleuerit farique iam potuerit, parui facit ubera, quęrit autem uel quę ad ornatum pertinent uel indumenta uel alia generis eiusdem quibus solent pueri delectari. Quando uero in ęta-

5–8 Hieremias … emendetur] cf. Jer 10,1–10 9–10 sterilitate … precatur] cf. Os 9,14 11 Da … desiccata] Os 9,14 13–14 Non … creauit] Wis 1,13 15–16 Non … lętatur] Wis 1,13

1 quom] quod *k* ‖ ulla] nulla *m* 2 omne] omnem *v* 7 pro] *om. k* 8 quom] quomque *p* 9 peccati] peccanti *p* 10 inter] iter *v* ‖ gignatur] gignetur *m p v* ‖ neque nutriatur] mitiatur *m* 21 quod] quia *k* 23 nullaque] multaque *k* 25 omnino] oratio *p* 26 fides] fideles *k* 26–27 corroboretur] corroborentur *k* 29 donorum] donorumque *v*

tem peruenerint, intellectusque una cum corpore potentię creuerint, tum cuncta linquens puerilia desideria, quę perfectę ętati conueniunt a parentibus petunt. Ita et deus assuefaciens hominem ad eum omnia referre, sępenumero nec parua quidem negat, ut eum qui parua beneficia consecutus fuerit ad maiorum sublimiumque desiderium excitet.

Tu quoque, si quis diuina prouidentia ex ignotis parentibus clarus celeberque factus fuerit, uel aliquid adeptus quod magni hac in uita existimatur – aut magistratum aut diuitias aut dignitatem – animaduertas uelim deum ob eam causam ea concesisse, ut suam tibi magnam potentiam ostenderet, hisque adeptis quę diu desiderabas, maiora quoque perfectioraque petas. Hęc autem sunt quę lucrum animę afferunt. |

Absurdissimum namque foret ut qui ad deum accedit, ab ęterno tem- SC 344 poralia petat, a cęleste terrestria, ab eo qui regnum largitur cęlorum terrestrem hanc humilemque felicitatem, ab illo qui quę auferri non possunt donat, earum rerum per breuem usum, quarum amissio necessaria est, fruitio autem ad tempus conceditur, dispensatio uero earum ualde periculosa.

Recte autem addidit: *ut ethnici*, ut ostenderet quam absurdum sit multa in oratione loqui. Nam qui solum pręsentibus rebus operam dat clare se ostendit nullam spem de rebus futuris habere, nec metum futuri iudicii nec minas gehennę neque bonorum expectationem nec aliquid ex his quę in resurrectione sperantur, qui ueluti belué ad id quod adest quodque pręsens est se accomodantes; quod possint aut gulę aut uentri aut cęteris corporis uoluptatibus attribuere, id optimum esse arbitrantur; uel si cęteros excellerent celeberrioresque | aliis uiderentur, uel si locupletes efficerentur, uel si quid SC 346 huius fraudulentę uitę iocunditatis assequerentur. Quibus si quis de futura spe aliquid loqueretur, delirus profecto uideretur, paradisum, regnum cęlorum illamque beatitudinem narrans. Itaque quom proprium eis sit qui spem non habent huic uitę inhęrere, recte diuinus sermo *ethnicos* eos appellat, quom ut uoluptuosi homines sperant se precibus adepturos quę uana quęque superflua libidinosaque habentur qui, quom res absurdas petant, credunt deum in huiusmodi rebus se adiutorem habituros. *Putant enim*, inquit, *quod in multiloquio eorum exaudientur*.

---

17 ut ethnici] Matt 6,7 19 nullam … habere] cf. 1Tes 4,13 31–32 Putant … exaudientur] Matt 6,7

---

1 peruenerint] peruenerit *p* ‖ tum] tunc *k* 2 quę] per quę *m* 3 petunt] petit *m p v* 4 parua] praua *p* ‖ eum] cum *p* 7 fuerit] fueris *p* 10 perfectioraque] perfectiora *k* 12 Absurdissimum] absurdum *m* ‖ deum] dominum *m* ‖ accedit] accederit *k m* 14 illo] eo *k* 15–16 fruitio] usus *m p v* 16 autem] *om. p v* ‖ uero] uere *k* ‖ earum] causarum *m* 18 pręsentibus] presentis *k* ‖ rebus] in rebus *m* 22 possint] possunt *m* 24 uiderentur] uiderantur *p* ‖ quid] quis *m* 28 ethnicos] gentiles *p v* 31 huiusmodi] eiusmodi *p*

Sed his quę disseruimus, satis didicimus quę non oportet petere. Quas autem preces deo offerre debemus ex his quę secuntur, audiemus, gratia domini nostri Iesu christi, cui gloria et imperium in sęcula sęculorum. Amen. |

1 disseruimus] dissernimus *p* ‖ non] nos *m* ‖ petere] *om. m*

Homilia secvnda sc 348

Pater noster qvi es in cęlis.

Quando Moyses Israelitem populum in montem, ut archana dei eum doceret, ducebat, non antea eos dignos diuina faciebat uisione quam purgatione aspersioneque se populus emundaret. Nec tamen eo modo diuinę tolerabant potentię apparitionem. Sed ad omne quod apparebat: ignem, caliginem, fumum, tubas admirabantur. Et ad se reuersi legislatorem precabantur ut ipse mediator | diuinę uoluntatis efficeretur, quom nullo ipsi pacto pos- sc 350 sent deo apropinquare diuinamque apparitionem sustinere.

Noster autem legislator, dominus noster Iesus christus, quom nos uellet deo offerre, non Sinęum montem nobis ostendit coopertum caligine igneque fumantem, nec tubarum uocibus horribile quoddam sonantibus nos terret; nec trium dierum purgatione et aqua quę sordem abluit animam purgat; nec totam contionem sub radice montis relinquens, uni duntaxat ascensum in uerticem montis largitur, qui coopertus caligine gloriam dei celabat.

Sed loco montis, primum in cęlum ducit, quom propter uirtutem aditum ad eum hominibus statuisset; deinde non spectatores solum diuinę potentię, sed participes facit, quomque in cognationem quodammodo supernę naturę eos qui accedunt ad deum adducat; non caligine excellentem gloriam celat, ut difficilis uisu sit qui eam inquirunt, sed lucido lumine doctrinę soluens caliginem in | clara serenitate, ineffabilem gloriam uisibilem hominibus qui sc 352 mundo sunt corde efficit. Aquam autem quam spargit non ex alienis fontibus, sed quę ex nobis ipsis emanat nobis largitur, siue oculorum fontem dixeris siue mundam conscientiam cordis, nulla prauitatis fece inquinatam, purgationem autem non a legitimo thori commercio abstinentiam, sed ab omni terrestri libidinosaque affectione statuens, deo offert oratione. Hęc enim uis uerborum est quibus non uoces quasdam in syllabis prolatas discimus, | sed ut uita sublimi ad deum ascendere ualeamus. sc 354

2 Pater … cęlis] Matt 6,9 3–9 Quando … sustinere] cf. Exod 19,2–20,19; Heb 12,18–21 22–23 ineffabilem … efficit] cf. Matt 5,8 23–24 Aquam … fontibus] cf. Heb 10,22 25 mundam … cordis] cf. 1 Tim 1,5

6 omne] omnem *m* 13 terret] terreret *v* 16 celabat] cęlabat *k m v* 19 facit] fecit *m* ‖ quomque] quoque *m* ‖ cognationem] cognitionem *m* 20 celat] cęlat *k m v* 23 Aquam] aqua *k* 25 fece] fere *k m* 27 oratione] orationem *m* ‖ Hęc] Nec *p*

Licet autem ex uerbis orationis diuinam doctrinam percipere: *Quom oratis*, inquit. Non dixit: »quom uouetis«, sed *quom oratis*, quasi illud debeamus primum perficere, deinde oratione deum attingere.

Sed hoc inter uotum et orationem interest: »votum« enim est pollicitatio alicuius rei quam ex religione deo offerimus; »oratio« autem postulatio
SC 356 bonorum quam ad deum suppliciter facimus. | Sed cum fiducia nobis opus sit quando ad deum accedimus res utiles petituri, uotum pręcedat necesse est, ut quom quę nostra sunt perfecerimus, tum audacter quę dei sunt precemur accipere. Eam ob rem Dauid: *Vota mea*, inquit, *reddam tibi quę distinxerunt labia mea*. Itemque: *Vouete et reddite domino deo nostro*. Multisque in locis sacrę scripturę eamdem significationem comperies. Itaque scire debemus »uotum« esse ut retulimus gratam pollicitationem, »oratio« autem accessum significat quem ad deum facimus post satisfationem pollicitationis.

Docet enim sermo diuinus nihil prius a deo petere quam aliquid ei gratum afferre. Oportet enim primum uouere, deinde orare. Quemadmodum si quis diceret: »Debent semina fruges pręcedere«. Oportet igitur primum semina
SC 358 uoti serere, deinde quom adulta semina fuerint, | per orationem gratiam consequi. Vt enim si non possemus cum fiducia deum precari, nisi uotum pręcederet oblationeque accessus ad eum fieret, ita necessario uotum orationi pręcedere uoluit.

Quo facto ad suos discipulos dominus ait: *Quom oratis, dicite: Pater noster qui es in cęlis*.

Quis dabit mihi, inquit Dauid, *pennas sicut columbę*, quod profecto libenter et ipse optarem posse dicere quis dabit mihi pennas illas quibus possem ad uerborum sublimium altitudinem mente uolare, ut terram totam
SC 360 relinquerem | totumque confusum aerem qui in medio est transmearem et stellas earumque ornatum attingerem? Nullam autem moram in eo loco traherem, sed et eas et omnes res quę mouentur transferunturque superarem, constantemque illam usque naturam immutabilemque potentiam quę per se existit cunctaque regit atque gubernat quę sunt quęque ab ineffabili uoluntate diuinaque sapientia pendent peruenirem. Quomque his quae dici,

---

1–2 Quom oratis] Luke 11,2 2 quom oratis] Luke 11,2 9–10 Vota … mea] Ps 65,13–14 10 Vouete … nostro] Ps 75,12 22–23 Quom … cęlis] Luke 11,2 24 Quis … columbę] Ps 54,7

1–2 oratis] oretis *k m* 2 quom oratis] oretis *k m* ‖ illud] illum *m* ‖ debeamus] debemus *k* 4 interest] inter uotum oratio est *p* 5 alicuius] diximus *p* 7 pręcedat] procedat *m* 10 in] *om. m* 13 quem] quam *k* 15 prius] plus *k* 20 fieret] fieri *m* 22 oratis] oretis *k m* 25 optarem] optare *p* 27 transmearem] transmeare *m* 28 autem] aut *m p* 29 et eas] *om. k*

mutari atque traduci possunt, mente longe abessem, firmo atque constanti animi statu, cum immutabili deo incorruptibilique prius quadam familiaritate coniunctus, post modum congrua appellatione eum appellarem et dicerem: »Pater«. |

Qualem profecto animam debeat ille habere qui hanc uocem promit, SC 362 quo possit deum intelligere, quoad eius fieri potest, ductus ex his quę de eo dicuntur intelliguntur que ad ineffabilis dei agnitionem, ac discere quidnam sit diuina natura quę per se scilicet bonitas est, sanctificatio, exultatio, potentia, gloria, puritas, ęternitas, semper eodemque modo se habens, et cętera quę tam e sacra scriptura circa diuinam intelliguntur naturam quam suis cogitationibus quisque considerare posset, deinde hanc audere uocem promere et talem suum esse intelligere patrem? |

Perspicuum enim est neminem qui mente prędi tus est hanc uocem SC 364 audere promere patremque deum uocare, si quę dicta sunt in se haud esse conspiceret. Prauę etenim uoluntatis pater fieri non potest, qui bonus est; neque illius qui uita inquinatus est, qui sanctus habetur; neque eius qui mutatur, is qui immutabilis est; neque eius qui peccato mortuus est, is qui uere uita est; neque illius qui se libidine sceleribusque coinquinauit, is qui mundus inmaculatusque habetur; neque eius qui cupidus est, ille qui liberalitate cęteris pręstat; neque eorum denique qui aliquo malo tenentur, is qui omni bono prędi tus est. Nam si quis se uideat adhuc egentem purgatione, suamque prauam cognoscat conscientiam plenam refertamque maculis esse, prauisque libidinibus estuantem et antea quam eiusmodi se malis purgauerit, ad dei se cognationem ingerat ac dicat: »Pater«, is qui iniustus est illi qui iustus est, et inmundus mundo, contumelia prorsus deum ignominiaque afficeret, siquidem deum suę prauitatis patrem appellasset. Vox enim »patris« causam filii qui ex eo natus est profecto significat. |

Ergo si is qui prauus conscientia est suum patrem deum esse dicat, nil SC 366 aliud dicit quam suorum malorum principem causamque deum esse. Attamen *nulla communio lucis ad tenebras est*, dicit apostolus, sed lumini lux inheret et iusto iustus et bono bonus et incorruptibili incorruptus. Quę uero his contraria sunt, ad ea quę eiusdem generis sunt cognationem habent.

17–18 is … est] cf. John 5,26; 6,58 30 nulla … est] 2 Cor 6,14

5 debeat] debet *v* 6 potest ductus] *om. m* 7 agnitionem] cognitionem *et add.* ductus *m* ‖ discere] dicere *m* 11 suis] *add.* considerare *m* ‖ cogitationibus] cognitionibus *m* ‖ considerare] cogitare *k* 13 Perspicuum] Perespicum *m* 15 conspiceret] conspiciat *p v* 22 cognoscat] agnoscat *m* 23 estuantem] stuantem *v* 24 ac] et *k* 25 iniustus] iustus *k* 26 afficeret] afficiet *k*

Si quis igitur *grauis sit corde*, ut psalmista refert, et mendatium quęrat, audet uerba proferre orationis, sciat, non cęlestem, sed terrestrem patrem nominare, qui et ipse mendax est et pater mendatii quod in quoque consistit. Ille profecto peccatum est et pater peccati. Quamobrem qui libidini dediti sunt *filii irę* ab apostolo appellantur, et qui a uita discessit *perditionis filius* nominatur, | SC 368 et qui mollis effeminatusque est *filius iuuencularum prostitutarum* uocatur. Contra qui munda conscientia sunt *filii lucis dieique* appellantur et *filii potentię* illi qui se diuina roborarunt potentia. Quando igitur dominus in oratione deum *patrem* dicere nos docet, nil aliud agere uidetur quam excellentem sublimemque uitam docere. Non enim mendatium nos ueritas docet ut dicamus id quod non sumus et appellemus quod nobis natura negauit, sed quom patrem nostrum incorruptibilem, iustum bonumque esse dicamus, hanc nostram cognationem ueram esse uita fateamur.

Vides quanta nobis pręparatione opus sit, qualemque uitam oporteat ducere quantamque operam dare debeamus ut ad tantam perueniamus fiduciam quo possimus dicere deo »pater«? Nam si adhuc pecuniis occupatus es, si uitę huic inani uacas, si ex hominibus gloriam quęritas, si libidinosis te motibus | SC 370 maculas, hanc deinde uelis orationem suscipere, quid dices, quęso illi qui tuam uitam scrutatur et eam orationem audit? Ego quidem eiusmodi fere uerba audire uideor ac si deus ad eum loqueretur: »Patrem me«, inquit, »incorruptionis principem uocas, qui uita corruptus es? Cur tua maculata uoce nomen meum sanctissimum maculas? Cur mentiris? Quamobrem contumelia me afficis, qui illibatus sum? Si meus es filius, e meis profecto bonis tuam uitam designari oportet. Non cognosco in te meę dispositionis imaginem. Alieni characteres sunt quos in te esse uideo. Quę communio lucis ad tenebras? Quę uitę mortisque cognatio inueniri potest? Quę familiaritas eius qui natura mundus est cum eo qui immundus habetur? Multum inter liberalem et auarum interest. Nulla inter misericordem et immanem coniunctio est. Pater malorum quę in te sunt terrestris nempe est, mei uero filii paternis bonis ornantur: misericordis filius, misericors est, mundi mundus, et qui alienus est a corruptione incorruptus, et ut breui

1 grauis … corde] Ps 4,3   3 mendax … mendatii] John 8,44   5 filii irę] Eph 2,3   5–6 perditionis filius] John 17,12; 2 Thess 2,3   6–7 filius … prostitutarum] cf. Hos 1,2   7 filii … dieique] 1 Thess 5,5   8 filii potentię] cf. Judg 18,2; 21,10   18 ex … quęritas] 1 Thess 2,6

5 qui a uita] quia uita *p*   7 dieique] deique *v m*   8 roborarunt] roborantur *v*   11 nos] *om. m*   13 cognationem] cognitionem *m*   19 maculas] *om. k* ‖ uelis] *add.* hanc *p*   20 scrutatur] excrutatur *k*   21 eiusmodi] huiusmodi *k*   26 characteres] characteris *k m*   27 cognatio] cognicio *k*   31 mei] nomen *v* ‖ ornantur] ornatur *v* ‖ est] *om. k*

absoluam, boni bonus et iusti iustus. Vos uero nescio unde estis«. Ergo ualde periculosum est ut antea quam suam uitam quis mundet hanc orationem adire audeat et suum »patrem« deum uocare. |

Sed uerba orationis iterum repetamus, ob crebram enim repetitionem aliquid SC 372 forte quod latet poterimus intelligere. *Pater noster qui es in cęlis*. Quod oporteat nos uirtuosa uita deo inherere, satis explicatum esse arbitror. Videtur tamen et altiorem quandam sententiam istam habere orationem. Commemorat enim nobis patriam illam qua pulsi sumus et nobilitatem quam amisimus.

Nam illius narratio iuuenis qui a domo discessit paterna et dissolutę se uitę tradidit, humanam calamitatem designat quę modo historię discessum eius prodigalitatemque enarrat et non prius ad pristinam eum pater reduxit felicitatem quam presentem senserit calamitatem uerbaque penitentię meditaretur. Hęc autem uerbis huius orationis consentanea sunt: *Pater*, enim inquit, *peccaui in cęlum et coram te*. | Quod nunquam in sua confessione SC 374 se in cęlum peccasse adderet, nisi certo sciuisset suam patriam esse cęlum quo relicto peccauit. Idcirco patrem sibi propitium eiusmodi confessionis meditatio fecit, adeo ut ei obuiam iret osculoque suum susciperet filium. Quod iugum profecto rationale significat quod ore, id est uerbo, euangelicę traditionis impositum est illi qui primum mandati ligamentum excussit ac legem quę eum tuebatur abiecit. Quod autem ei stolam imposuerit, non aliam quam illam primam intelligit qua spoliatus propter contumaciam est, quando se nudum ob gustum rerum prohibitarum factum uidisset. Anulus uero quem in eius manum imposuit recuperationem imaginis significat, ob eam figuram quę in eius pala sculpta erat. Tuetur etiam pedes eius calceis, ne nudo calcaneo capiti serpentis inherens ab eo mordeatur.

Quemadmodum igitur ibi causa fuit iuueni, ut diuinam assequeretur clementiam, reditus ad paternos lares, ii autem sunt cęlum in quem dicit se deliquisse, ita hoc etiam in loco uidetur dicere, docens enim dominus te deum qui in cęlis est »patrem« uocare, commemorat tibi | optimam illam SC 376 patriam, ut quom uehementem tibi bonorum concupiscentiam imponat, ad uiam te reducat quę ad patriam iterum ducit. Via autem quę in cęlum usque humanam naturam ducit nulla est alia quam terrestrium malorum fuga et abnegatio. Abnegatio autem malorum nulla alia est quam ut dei similis effi-

5 Pater … cęlis] Matt 6,9 10–14 iuuenis … meditaretur] cf. Luke 15,11–24 14–15 Pater … te] Luke 15,21 23 se … uidisset] cf. Gen 3,10

7 tamen] enim *k* 8–9 et … amisimus] *om. m* 10 discessit] dicessit *v* 11 humanam] humam *v* 12 pristinam] pristina *k* 16 sciuisset] ciuisset *m* 20 traditionis] tradutionis *k* institutionis *m* 21 imposuerit] imposuit *v* 30 uocare] *add.* et *p* 31 imponat] imponit *k*

ceretur studeat. Similis autem dei fieri, hoc est ut iustus, ut sanctus, ut bonus sit. Quorum si quis formas in se, quoad eius fieri potest, impresserit, sine ullo labore statim cęlum e terra petet. Non enim loco deus ab homine distat, ut ulla opera aut machina egeamus quibus possemus hoc graue terrestreque corpus nostrum ad incorpoream intellectualemque conuersationem tradu-
SC 378 cere, | sed quom mente uirtus a uitio separata sit, in solo stat hominis arbitrio ut ad illud se mente applicet quo ipse uellet. Quom igitur electo bono, quod facile eligi potest, sequatur, ut quę quis elegerit continuo assequatur, licet tibi statim in cęlo esse deumque mente apprehendere. Nam si, quemadmodum inquit ecclesiastes: *Deus in cęlo sursum est*, tu autem te cum desiderio deo coniunxisti, necesse est ibi esse illum qui cum deo coniunctus est ubi est deus. Itaque quom in oratione iussisset homini deum suum dicere »patrem«, nil aliud dicit quam ut optima uita cęlesti patri assimiletur, sicut et alio in loco expressius id ammonet dicens: *Estote perfecti sicut et pater uester perfectus est*. Quamobrem si huius intellexerimus sensum orationis, tempus iam foret nostros animos pręparare, ut audeamus cum fiducia hanc uocem ore suscipere ac dicere »pater«. |

SC 380 Vt enim eorum qui deum imitantur nota signa sunt quibus posset quispiam filius dei fieri *Quotquot enim acceperunt*, inquit, *eum, dedit eis potestatem filios dei fieri*, accipit autem quis in se deum, quom perfectus factus sit. Ita sunt nonnulla mali characteris propria signa quę quis habeat haud filius dei fieri potest. Quippe quom aduersę naturę pręse imaginem ferat. Vis autem cognoscere quę sunt mali characteris proprietates? Inuidia, odium, criminatio, elatio, cupiditas, motus libidinosi, ambitio. Hęc sunt et alia generis eiusdem quibus forma aduersarii imprimitur. Cuius igitur animus huiusmodi sordibus ęstuat, si deum »patrem« uocauerit, quis pater eum exaudiet? Nonne ille scilicet qui cognatione cum eo coniunctus est? Hic autem est non cęlestis sed terrestris. Cuius enim pręse signa cognatio-
SC 382 nis fert, ille profecto suam fouebit cognationem. | Ergo mali hominis oratio, quousque malus sit, diaboli sit inuocatio. Qui uero a malo discessit beneque uiuit, bonum patrem uocabit.

Igitur quando ad deum accedere uolumus, primum uitam nostram consideremus. Si quid diuina cognatione dignum nobiscum gerimus, deinde

10 Deus … est] Sir 5,1 11–12 cum … deus] cf. Ps 72,28 14–15 Estote … est] Matt 5,48 19–20 Quotquot … fieri] John 1,12

4 terrestreque] terrestre *m* 5 nostrum] animum *k* 6 separata] superata *k* 7 electo bono] electio boni *m* 8 eligi] elegi *k* 9 statim] statum *p* 15 uester] noster *p* 18 nota] aperta *k* 20 accipit] accepit *m* ‖ autem] aut *m v* 21 nonnulla] nonnulli *m* ‖ mali] *om. m* 22 aduersę] aduesę *k* ‖ pręse] presse *m* 23 ferat] fert *p v* 26 deum] *om. k* 27 coniunctus] conuictus *m v* ‖ est[1]] *om. p* 29 mali] mala *m*

huiusmodi sermonem dicere audeamus. Nam qui »patrem« uocari iussit, mendatium dicere haud quaquam permisit. Ergo qui digne diuina cognatione uersatur, is merito cęlestem ciuitatem uidet, patrem regem cęlorum suamque patriam cęlestem appellans beatitudinem.

Ad hoc enim hęc nos consultatio insinuat, ut quę sursum sunt sapiamus, ubi deus est, ibi nostrę domus fundamenta | iaceamus, illuc nostrum cor traducamus. Vbi enim est thesaurus ibi erit et cor. Ad paternam semper perspiciamus pulchritudinem et, secundum illam, nostrum animum exornemus. *Non est*, inquit, *apud deum exceptio personarum*. Abeat et formę eiusmodi sordes. Deus omni macula omnique inuidia mundus est. Non te hi motus maculent: non inuidia, non elatio, non aliquid aliud quod diuinam inquinat pulchritudinem. SC 384

Si talis es, aude propria uoce deum uocare tuumque patrem illum appellare qui omnium dominus est. Videbit te paternis oculis, induet te diuina stola, ornabit te anulo, instruet tuos pedes ad supernam uiam euangelicis calciamentis, restituet te cęlesti patrię. In christo Iesu domino nostro, cui gloria in sęcula sęculorum. Amen. |

---

7 Vbi … cor] Matt 6,21 9 Non … personarum] Rom 2,11 14–16 Videbit … calciamentis] cf. Luke 15,20–22

---

1 huiusmodi] eiusmodi *k* 2 permisit] premisit *p* 3 uidet] uidebit *k* 5 quę] quam *p* 6–7 illuc … traducamus] *om. p* 7–8 perspiciamus] prospiciamus *k v* 9 Abeat] habeat *k* 10 omnique] omni *p* 11 maculent] maculant *p* ‖ aliquid] aliquod *p* 13 es] est *p* ‖ tuumque] tunumque *p* 15 instruet] diriget *k m* 17 gloria] *add.* et imperium *k* ‖ Amen] *om. m p v*

sc 386

Homilia tercia

Sanctificetvr nomen tvvm. adveniat regnvm tvvm.

Lex quę futurorum bonorum umbram in se continebat, quibusdamque formis figurisque ueritatem pręnunciabat, quom sacerdotem in adytum deo oraturum induceret, primum quibusdam eum purgationibus aspersionibusque expiabat. Deinde indumento sacerdotali auro, purpura cęterisque tinc-
sc 388 turę coloribus studiose contexto exornat, eiusque pectori rationale | imponit tunicęque fibris tintinabula aurea et mala punica ex hyacintho iungit, superiori uero parte super humerum tunicam ligat eiusque caput diademate ornat et comam unguento copiosissime linit. Eoque modo ornatum in adytum ineffabile sacrificium celebraturum inducit.

Spiritualis uero legislator dominus noster Iesus christus, quom corporeis uelis legem exuisset figurasque illarum formarum declarasset, non unum ex omnibus segregatum ducit ad collocutionem dei, sed omnibus ęqualem tribuit dignitatem, quippe quom sacerdocii gratiam communem uolentibus proposuisset. Deinde non alieno ornatu qui ex tincturę texturęque artificio comparatur sacerdotis depingit pulchritudinem, sed proprio conuenienteque ornatu eum circundat, quippe quom loco purpurę uirtutibus eum decorat. Exornat etiam pectus non auro hoc terrestri, sed pura illibataque con-
sc 390 scientia cordis exornat pulchritudinem. | Huic quoque rationali preciosos imponit lapides mirum in modum fulgentes. Ii uero sacrorum pręceptorum lampades, ut Paulus intelligit, sunt. Sed et feminalibus partem illam tuetur cui hoc genus indumenti ornamentum est. Non enim ignorare debes amictum pudicicię huius partis ornamentum esse. Mala uero punica et tintinnabula ex hyacintho quę adiunxit spiritualia pręclaraque uirtuosę uitę opera designant quibus celebris ea uita efficitur. His enim fibris pro tintinnabulo sermonem fidei sonorum adiungit, loco uero mali punici, abditum futurę spei paratum, qui acerbiori uita celatur. Pro hyacintho autem floridam paradisi gratiam accipit. Quom autem ita sacerdotem parauerit, in adytum tem-

2 Sanctificetur … tuum[2]] Matt 6,9–10 3 Lex … continebat] cf. Heb 10,1 4–11 sacerdotem … inducit] cf. Exod 28,4–35 22 lampades] cf. Acts 22,15; cf. Ammonius *In Act*, xxii 15, c. 1585

2 tuum[1]] tum *m* 4 adytum] aditum *k m v* ‖ deo] deum *m* 5 induceret] inducent *m* 9 parte] pars *k* ‖ humerum] humeralibus *v* humeribus *m* humerabilibus *p* ‖ diademate] tiara *k m* 10–11 adytum] aditum *k m v* 11 inducit] impedit *p* 13 exuisset] exuisisset *m* ‖ figurasque … declarasset] *om. m* ‖ declarasset] declamasset *k* 18–19 decorat] decoret *k m* 19 Exornat] et ornat *m* 21 uero] non *k* 22 illam] illum *m* 23 ornamentum] ornatum *p* 27 adiungit] adiunxit *k* 29 accipit] accepit *k* ‖ autem] *om. m* ‖ adytum] aditum *v*

pli interioremque eius partem inducit. Hoc autem adytum non inanimatum quoddam neque manu cęsum est, sed occultum mentis cubiculum modo sit inaccesibile | uitiis prauisque cogitationibus alienum. Ornatur autem capite SC 392 cęlesti sapientia, non litterarum formis in aureis impressis laminis, sed deum ipsum in suo principali intellectu habens impressum. Vnguentum autem in eius comam effunditur quod apud animam intus conficitur. Sacrificium uero uictimamque se ipse optimo deo offert paratque per hanc mysticam consecrationem non aliud aliquod sed se ipsum. Nam qui eo modo a domino in hunc sacerdocii gradum offertur, sensum carnis gladio spiritus, quod est uerbum dei, occidens, is propitium deum in adytis reddit, quippe quom se ipse eiusmodi uictimam consecrasset suumque corpus deo uiuum sacrificium acceptabileque obtulisset.

At dicet quispiam forte non eam esse orationis sententiam quę nobis explananda est, sed has rationes ex te ipse cogitas quę nullo pacto possunt rebus | propositis accomodari. Sed prima uerba orationis quicunque sit ille SC 394 reminiscatur. Nam qui se ita parauerit, ut cum fiducia possit suum patrem deum apellare, is merito indumentum illud quod descripsit oratio se induit, et tintinnabulis personat et malis punicis floret et pręceptorum circa pectus splendoribus lucet et humeris patriarchas portat, quom pro nominibus uirtutes eorum in suum decorem composuisset, et caput ornat corona iusticię et comam cęlesti delinit unguento et in cęlestibus se adytis recipit quę omnibus prophanis cogitationibus adyta inaccesibiliaque iure habetur.

Sed quo nam pacto oporteat sacerdotem parari, satis iam explicatum arbitror. Restat autem ut ueritatem ipsam quam iussit deo offerre eum qui adyta ingressus est diligenter consideremus. Non enim mihi uidetur facile posse medullitus uerba orationis percipere, nisi ea adhibita diligentia indagamus. *Sanctificetur*, inquit, *nomen tuum. Adueniat regnum tuum*. |

»At quid«, inquiet quis, »ad mea hęc uerba conducunt necessitatem?«; SC 396 qui uel propter peccata: »Me penitentia castigo, qua possem peccatum quod in me dominatur effugere?«; uel qui: »Deum in adiutorium meum inuoco, quom ante oculos semper habeam illum qui mecum temptationibus colluctatur.« Et hinc ira rationem e sua sede euertit, illinc illicitę uoluptates

---

10–12 se ipse … obtulisset] cf. Rom 12,1 27 Sanctificetur … tuum²] Matt 6,9–10

---

1 autem] *add.* in *p* ‖ adytum] aditum *k v* 2 cubiculum] *add.* est *k* 3 capite] caput *k* 4 laminis] luminis *k m* 5 impressum] impressum uel celatum *k* celatum *v* 7 mysticam] *om. m* 9 gradum] graduum *m* ‖ sensum] censum *p* 10 adytis] aditis *k v* 21 adytis] aditis *k m v* 22 adyta] adita *k m v* ‖ inaccesibiliaque] inacessibilique *k* inassessibilia *p* ‖ habetur] habentur *p v* 24 adyta] adita *k v* 26 nisi … indagamus] *om. m* ‖ indagamus] indagemus *k* 28 inquiet] inquit *m* ‖ quis] qui *k* ‖ mea] meam *k v* 32 ira] ita *k*

uim animi eneruant, alio ex loco cupiditas insurgit et oculos cordis obcęcat. Elatio, pręterea, superbia, odium et reliquus aduersariorum cętus, qui quasi acies hostium me circundedit et ultimum animę excidium machinatur. Qui igitur huiusmodi mala diuina ope deuitare studet, quibus uerbis, quęso, accomodatius uteretur? Nonne his quibus Dauid quoque usus est:
SC 398 *Libera me ab his qui oderunt me* et *Auertantur inimici | mei retrorsum* et *Da mihi auxilium de tribulatione* et his similia quibus posset diuinam opem aduersus hostes excitare?

Sanctificetur autem nomen tuum. Nescio quid ad huiusmodi pertineat colluctationem, an forte si non a me id diceretur, nomen dei sanctum esse non potuisset? Quid autem uult *adueniat regnum tuum*? Quid enim alienum a dei potentia est qui *Totum*, ut inquit Hesaias, *cęlum pugillo tenet*? Qui totam terram apprehendit? Qui manu humidam tenet naturam? Qui totam uisibilem et inuisibilem amplectitur creaturam? Nam si sanctum semper nomen dei est et nihil est quod non sit sub dei ditione, quom omnium dominus sit, nullaque egeat additione sanctificationis quom per omnia perfectus sit in nulloque deficiat, quamobrem dicitur: *Sanctificetur nomen tuum. Adueniat regnum tuum*? An id orationis specie diuinum nos uerbum instruit, ut quom natura humana inbecillis sit et idcirco nil posse nos assequi quę magni faci-
SC 400 mus, nisi | diuina ope bonum id nobis attribuatur. Caput autem totius boni hoc est, ut nomen dei in mea uita glorificetur.

Sed clariorem hunc intellectum ex contrariis faciemus. Audiui sacram scripturam eos damnantem qui, ut dei nomen blasphemetur, causa sunt: *Vę*, inquit, *illis propter quos nomen dei blasphematur in gentibus*. Hoc autem tale est: qui nondum uerbo ueritatis crediderunt, eorum uitam qui fidem dei acceperunt suspiciunt. Quom igitur nomen fidei in aliquo sit, uita autem eius nomini non respondeat, uel cupiditate idolis seruiens, uel ebrietatibus comessationibusque turpiter uiuens, uel in luto luxurię ueluti porcus se uoluens, statim qui non credunt ea opponunt non in eorum qui male uiuunt deprauatam conscientiam accusationem uertentes, sed ad fidem quasi hęc ea facienda doceret. »Nam non ille«, inquiunt, »qui diuinorum

---

6 Libera … me[2]] Ps 30,16 ‖ Auertantur … retrorsum] Ps 55,10 7 Da … tribulatione] Ps 59,13 9 Sanctificetur … tuum] Matt 6,9 11 adueniat … tuum] cf. Matt 6,10 12 Totum … tenet] Isa 40,12 17–18 Santificetur … tuum[2]] Matt 6,9–10 24 Vę … gentibus] Isa 52,5

1–2 obcęcat] obcecatur *p* obcequatur *v* 4 huiusmodi] eiusmodi *k p* ‖ studet] studeat *k* ‖ uerbis] membris *k* 6 me] *om. m* 9 huiusmodi] eiusmodi *p* 15 omnium dominus] animum deus *m* omni dominus *p* 16 egeat] eget *p v* 18 specie] specię *k m* spem *p* ‖ instruit] instruitque *m* 20 attribuatur] atribueretur *k m* 22 Audiui] Audi *k m* 25 uerbo] uerbum *m* ‖ uitam] uita *m* ‖ fidem] nomen *m* 26 suspiciunt] suscipiunt *m*

doctus mysteriorum est, aut contumeliosus aut cupidus aut rapax aut alio
uitio laboraret, nisi | concessa eis a lege sua esset peccandi facultas«. Qua- SC 402
propter grauem eis pęnam diuinus sermo infligit quom dicat: *Vę illis propter
quos nomen dei blasphematur in gentibus*.

Quod quom intellectum id explanatumque sit, et quod huic contrarium
est facile intelligi potest. Orare equidem ante omnia arbitror, sed hoc quoque
caput meę orationis sit, par esse existimo, ut nomen scilicet dei in mea uita
contumeliis non afficiatur, sed glorificetur potius fidesque mysterii sanctifi-
cetur. *In me igitur sanctificetur*, inquit, *inuocatum nomen tuę dominationis,
ut uideant homines bona opera mea et glorificent te patrem nostrum qui in
cęlis es*. Sed quis adeo ferox sineque ratione est, ut quom uideat eos qui cre-
dunt in deum uitam inmaculatam uirtute assecutos fuisse omnique peccati
sorde alienam habere, omni mali suspicione mundam, pręclaram castitate,
honestam prudentia, fortem aduersus uitiorum impetum, nullis effemina-
tam corporis uoluptatibus separatam quam maxime a deliciis, a mollitie,
a reliqua uitę luxuria, tanto huius uitę participantem quanto necesse sit,
summoque, ut aiunt, pede | terram tangentem, non huius terrestris uitaę SC 404
immersam lasciuia, sed omnem sensum libidinosum superantem, incorpo-
reamque uitam nitentem attingere, solas diuitias uirtutem esse putantem,
solam ingenuitatem quę deo reddit familiarem, solam dignitatem solamque
potentiam hanc esse, ut sibi ipsi dominentur liberique humanis motibus
sint, prorogationem ęgro ferentem animo pręsentis uitę et quemadmodum
qui in mari defatigantur in portum quietis desiderantem peruenire, non glo-
rificet nomen quod tali uitę est inuocatum?

Ergo qui in oratione dicit: »Sanctificetur in me nomen tuum«, hęc poten-
tia orat: »Fiam tua, deus, opitulatione irreprehensibilis, iustus, religiosus,
continens ab omni opere malo, loquens ueritatem, operans iusticiam, ambu-
lans in innocentia, castitate clarescens, incorruptibilitate pręditus, sapientia
et scientia | lucens«. Hęc cęteraque generis eiusdem ea breuis petitio conti- SC 406
net quę per orationem deo dicit: *Sanctificetur nomen tuum*. Non enim aliter

3–4 Vę … gentibus] Isa 52,5 9–11 In me … es] cf. Matt 5,16 30 Sanctificetur … tuum] Matt 6,9

1 mysteriorum] *add.* doctus *k* 2 laboraret] laboret *m* 3 infligit] inflixit *m* 5 explanatumque] explicatumque *k* 10 glorificent] glorificentur *p* ‖ te] *om. k m* ‖ nostrum] uestrum *m* 11 es] est *k m* 13 mundam] mundam temperantia *k* mundum temperantiam *m* ‖ castitate] *om. k m* 14 prudentia] prudentiam *m p* ‖ fortem] forte *m* 15 corporis] *om. m* ‖ separatam quam] separatamque *k* 16 tanto] tantum *m* 18 immersam] immersa *k m* 18–19 incorporeamque] incorpoream *k* 20 reddit] facit *k m* 21 dominentur] dominetur *m* 27–28 ambulans] habundans *k* 28 pręditus] pręclarus *k*

deus inter homines glorificari potest, nisi uirtus quę diuina acquiritur potentia causam bonorum profiteatur.

Quod autem sequitur regnum dei ut ueniat orat. Vtrum nunc precatur regem fieri illum qui omnium rex est, qui semper est id quod est, qui ad omnem mutationem immutabilis manet? Quid igitur hęc oratio designat, quę regnum inuocat dei?

Sed ueram de hoc rationem illi intelligant quibus spiritus ueritatis occulta reuelat mysteria. Nos autem ita de hoc sentimus: una res omnibus pręest, quę uera potestas atque potentia est, quę toti imperat non ui aut tyran-
SC 408 nide | aut metu aut necessitate, quod sub se est sibi subiciens. Liberam enim omni metu oportet esse uirtutem sineque ulla subiectione, quo possit sponte bonum eligere. Sed caput totius boni id est ut sub uiuificatiua quis potestate sit constitutus.

Quom igitur natura hominum decepta a boni electione aberrasset et in contrariam uoluntatem noster declinasset appetitus, ab omnique malo propterea uita hominum deprimatur, quippe quom mors innumeris modis nostrę sit mixta naturę – omnis enim species uitii quasi uia quędam mortis nobis efficitur – quomque perturbatis motibus ueluti a quibusdam sicariis aut hostibus morti traditi simus, recte precamur ut regnum dei adueniat. Non enim aliter exuere malam corruptionis potentiam possumus, nisi uirtus dei uiuificatiua in nobis dominetur. |

SC 410 Si oramus igitur ut regnum dei super nos ueniat, hęc potentia deum precamur: liberemur a corruptione, eruamur a morte, soluamur a uinculis peccatorum, non contra nos amplius mors dominetur, non plus uitia nos uincant, non superet nos aduersarius nec ueluti mancipia ducat, sed ueniat super nos regnum tuum, ut discedant immo ad nihilum, redigantur uitia quę nunc nobis imperant ac dominantur. Sicut enim deficit fumus ita deficiant, et sicut fluit cera sic pereant. Quemadmodum enim fumus, quom in aerem extollitur, nullum suę naturę signum relinquit, neque cera, quom ad ignem applicatur, amplius inuenitur, sed quom et hęc e se flammam accensisset in uaporem aeremque mutata est et fumus penitus periit, ita si regnum dei super nos uenerit, omnia quę nunc dominantur uitia peribunt. Non enim tenebrę aduentum sustinent lucis, nec morbus subsistit amplius quom sani-

---

3 regnum … ueniat] cf. Matt 6,10 27–28 Sicut … pereant] Ps 67,3

---

1 deus] deum *m* 2 profiteatur] perficiatur *k* 5 hęc] hae *v* 9 toti] omnibus *k m* 11 subiectione] suspicione *k* 14 aberrasset] aborrasset *p* ‖ et] ex *m* 15 noster] ne *m* 18 sicariis] sicaniis *k* sycanis *m* 20 malam] malum *m* 21 in] *om. v* 29 extollitur] extollatur *m* ‖ relinquit] reliquit *k m* ‖ neque] nec *k* 30 applicatur] appropinquatur *k* ‖ quom] quoque *p*

tas pręualuerit; non operantur uitia quom | uirtus adsit; mors periit, corrup- SC 412
tio euanescit quando uita regnat in nobis et incorruptibilitas imperat.

Veniat ergo tuum regnum, dulcissima uox, qua iure has deo preces offerimus: »Destruatur acies aduersariorum, euertantur castra exterorum, dissoluatur bellum carnis quod aduersus spiritum militat, appareat regia potestas, angelica manus, mille milia prosperantium, decem milia quę ad dexteram tuam assistunt, ut cadant ab aduersarii latere mille. Fortis est hostis? Sed his qui ex tua ope pendent inermis timidusque inuenitur. Crudelis tyrannus est? Sed quom solus sit. Quom autem tuum regnum apparuerit, dolor quidem omnis et tristitia fugit. Vita uero et pax omnis accedit et exultatio«.

Sed dilutius a Luca hęc interpretatur sententia. Nam qui precatur ut regnum dei ueniat, opem inuocat spiritus sancti. Sic enim ille in suo euangelio inquit: | *Veniat spiritus sanctus tuus super nos et purificet nos*. SC 414

At quid ad hęc dicent qui audacter impudenterque aduersus loquuntur spiritum? Qua mente dignitatem regni in humilem redigunt seruitutem? Quod enim Lucas *spiritum sanctum* uocat, Mathęus *regnum* appellat. Quo igitur pacto naturam spiritus in seruilem trahunt naturam et eam quę regit cum ea connumerant quę regitur? Creatura prorsus seruit, seruitus autem regnum non est. Attamen spiritus sanctus regnum est, quod si regnum, imperat, sane non imperatur; quod si non imperatur, nec creatura quidem est. Proprium enim creaturę est ut seruiat. | Quod si regnum spiritus est, SC 416
quo pacto cum natura quę seruit eum connumerant qui neque orare sciunt neque intelligunt qui sit qui mundat quod immundum est, quisue imperium regni teneat? *Veniat*, inquit, *spiritus sanctus et purget nos*. Ergo diuina pręcipuaque spiritus potentia et operatio est mundare peccata, nam quod mundum immaculatumque est non indiget qui illud mundet.

Quod certe Paulus unigenito quoque attribuit: *Purgationem*, inquit, *peccatorum quom fecisset, sedit in dextera magnitudinis patris in excelsis*. Ergo utriusque eadem operatio est: et spiritus qui purgat peccatum | et christi SC 418
qui purgationem peccatorum fecit. Quorum autem una operatio est, eadem quoque potentia sit necesse est. Omnis enim operatio effectus potentię est. Quod si operatio et potentia una sit, quo pacto differentiam naturę intelli-

3 Veniat … regnum] cf. Matt 6,10 7 cadant … mille] Ps 90,7 13 Veniat … nos] Luke 11,2 var. 16 spiritum sanctum] Luke 11,2 ‖ regnum] Matt 6,9 24 Veniat … nos] Luke 11,2 var. 27–28 Purgationem … excelsis] Heb 1,3

3 iure] in re *k m* 4 exterorum] sternorum *m* esternorum *k* 8 ex tua] tuę *m* ‖ timidusque] ac timidus *k m* 12 ueniat] adueniat *k* 13 tuus] *om. m* 14 At] Ad *p* ‖ dicent] dicet *p v* 17 et] *om. k m* 19 Attamen … est] *om. v* 22 neque] nec *v* 23 neque] nec *k* ‖ qui] quis *k* ‖ immundum] mundum *m* 24 teneat] teneatur *p* 25 operatio] operatione *p* 29 purgat] purguat *v* 31 est] sit *k m* ‖ Omnis … est] *om. v* ‖ effectus] affectus *m*

gere possumus in quibus nullam secundum operationem et potentiam differentiam inuenimus? Quemadmodum enim in ignis proprietatibus, quom hęc duo id scilicet quod lucet et quod ardet, ęqualia similiaque sint, non potest intelligi aliquam esse mutationem subiecti, ita nec qui mente prędítus est, quom unam operationem filii spiritusque sancti e diuina didicisset scriptura, posset unquam aliquam differentiam naturę intelligere.

Atqui demonstratum iam pridem ex opinionibus orthodoxorum patrum est eamdem filii spiritusque naturam esse, quippe quom impossibile sit, ut quę alterius naturę sunt dei appellatione nominentur. Quemadmodum non SC 420 dicitur scabellum »filius fabri«, neque quisquam | qui recte intelligit dicet unquam architectum »domum genuisse«, sed filii et spiritus sancti appellatione id quod secundum naturam unicum est designatur. Ergo necesse est ut quom duo ad unum aliquid cognate se habeant, nec alterum ab altero differat. Itaque si patri filius secundum naturam unitur, a natura uero filii spiritum sanctum non alienum ob easdem operationes demonstratum est esse. Unam consequenter demonstratum est esse naturam sanctę trinitatis. Non tamen ob eam rem uniuscuiusque personę proprietas confunditur quę eisdem pręcipue attribuitur personis, neque illa quibus cognoscuntur mutantur ad inuicem, ut signum paternę personę uel ad filium uel ad spiritum transferatur, aut filii patri uel spiritui accomodetur, aut proprietas spiritus patri et filio attribuatur, sed in communione naturę proprietates personarum discretę inter se maneant. |

SC 422 Proprium namque patris est ex aliquo non esse principio, quod non est proprium filio et spiritui sancto. Filius enim ex patre exiuit, sicut sacra testatur scriptura, et spiritus ex deo et a patre procedit. Sed quemadmodum sine principio esse, quod solius patris est, filio spirituique accomodari non potest. Ita contra ex principio esse, quod proprium est filii et spiritus, patri attribuatur nullo pacto potest. Sed quom commune sit filii et spiritus ut sine principio non sint, ne aliqua circa subiectum confusio uideatur, necesse est rursum ut inmixtam differentiam inueniamus quę in eorum proprietatibus inest, quo et commune seruetur et proprietas non confundatur.

Vnigenitus etenim *filius ex patre* a scriptura sacra nominatur et hucusque SC 424 eius | proprietatem statuit. Spiritus uero sanctus et ex patre dicitur et filii

32 Vnigenitus … patre] cf. John 1,14

1 nullam] nullum *k* 3 id] hic *m* ‖ sint] sunt *m* 5 spiritusque] spiritus *m* 6 posset] possit *k* 7 ex] et *k m* 10 neque] nec *k m* 11 sancti] *om. k m* 13 ad] aut *k* ‖ aliquid] aliquod *m* 16 Unam … esse] *om. m* ‖ naturam] esse naturam *k* 19 ad] *om m.* 23 namque] *om. p* ‖ ex aliquo … principio] non ex aliquo esse principio *k* ex principio non esse aliquo *m* 30 inmixtam] tam *k*

esse testatur. *Si quis enim*, inquit, *spiritum christi non habet, hic non est eius*. Ergo spiritus, quom ex deo sit, et christi spiritus est. Filius autem quom ex deo sit, spiritus tamen sancti nec est, nec dicitur, neque conuertitur relatiua hęc consequentia, ut ęqualiter per dissolutionem possit oratio conuerti et quemadmodum christi spiritus dicitur, ita et christus spiritus sancti dicatur. Quom hęc igitur proprietas clare inconfuseque alterum ab altero | SC 426 discernat, eadem uero operatio commune naturę testetur, ualet utraque ex parte pia circa deum opinio, ut et numeretur trinitas per personas, et in diuersas partes non decidatur.

Quę igitur eorum dementia est qui contra spiritum pugnant? An forte quom dicitur: *Adueniat*, id eius putant esse dignitatis destructiuum? At non audiunt magnum illum prophetam Dauid qui et patrem etiam ad se trahit et *Veni ut saluos nos facias* clamitat? Nam si de patre id quom dicitur: »Veni« salutare est, cur si de spiritu dicatur probro esse existimant? Sed et purgare peccata, quod de spiritu dicitur, signum forte putant esse ut inferior sit dignitate? At ausculta Iudęos qui clamant nullum posse peccata dimittere nisi solum deum: *Quis est*, inquiunt, *hic qui blasphemiam loquitur? Quis potest peccata dimittere nisi solus deus?* | SC 428 Si deus igitur dimittit peccata, tollit autem christus peccatum, purgat autem spiritus sanctus eos qui se peccatis inquinauerunt, quid dicent hi qui suę saluti inimicantur?

Sed ueniat super nos spiritus sanctus et purget nos et faciat susceptibiles sublimium diuinarumque sententiarum quę nobis ex oratione a saluatore nostro suggeruntur, cui gloria et imperium in sęcula sęculorum. Amen. |

---

1 Si … eius] Rom 8,9 11 Adueniat] Matt 6,10 13 Veni … facias] Ps 79,3 ‖ Veni] Ps 79,3 14–15 purgare peccata] cf. Luke 11,2 var. 17–18 Quis … deus] Mark 2,7 21 ueniat … nos] Luke 11,2 var.

---

1 testatur] atestatur *k* 2–3 et … sit] *om. k* 5 sancti] sanctus *k* 7 testetur] testatur *p v* 8 per] *om. k* 10 contra] contrat *p* 11 putant] putent *p v* 13 saluos] solutos *k* saluus *m* ‖ clamitat] clamat *k* clamitatur *p* ‖ Veni] ueri *k* 14 salutare] saluare nos *m* ‖ probro] porro *k* 19 peccatum] peccata *m* ‖ eos] eo *m* 22 a] *om. m*

SC 430 ## Homilia qvarta

Fiat volvntas tva sicvt in cęlo et in terra. panem nostrvm cotidianvm da nobis hodie.

Audivi quemdam medicum de habitu sanitatis artificiose disserentem, quod nobis ad salutem animę accomodari posse existimo. »Quom aliquod«, enim
SC 432 inquit, »ex elementis quę in nobis sunt, mediocritatem excedat, | causa principiumque morbi efficitur.« Contra: »Quom ad suum locum suamque naturam quod motum ob ęgrotationem fuerit, restitutum sit, medelam quandam esse morbi«, aiebat. Quapropter considerandum putabat quid maxime sit illud ex his quę in nobis inordinate mouentur, quod ob suam potentiam debile reddit illud quod ad sanitatem conducit. Ut si calidum, uerbi gratia, pręualet, adiuuetur quod opprimitur et madefiat quod desicatur, ne si bona ualitudo defecerit, desicetur penitus ac in eo caliditas extinguatur se ipsa consumens. Simili modo de cęteris considerandum est quę aduersa nobis esse uidemus, ut si quid excedit terminum atque exsuperat, id opera artis
SC 434 medicinę minuamus quod, quom factum sit | nullumque sit quod amplius impediat ob elementorum ęqualitatem, tum corpori sanitatem restituere curandum est, quippe quom natura concors inter se temperataque sit.

Cur igitur tam longo exordio usi sumus? Quia non ab re esse existimauimus, nec multum id ab eo quod nobis propositum est distare uidemus. Propositum enim nobis ad contemplandum est: *Fiat uoluntas tua*. Sed cuius gratia artis medicinę meminerimus, ex his quę secuntur intelligemus.

Erat enim olim humana natura in bona profecto ualitudine, quom motus animi, ueluti quędam elementa ratione uirtutis ęqualiter apud nos temperabantur. Postquam autem pars animę concupiscibilis pręualuerit et dispositio huic opposita, quę temperantia uocatur, fuerit superata ab intemperantia
SC 436 et inmoderatum desiderii motum ad ea quę non | decent extulerit nec erat quod cohiberet, tum peccatum, mortifera pestis humana, est cum natura coniunctum.

Verus igitur langorum medicus animę, qui ob eos qui male se habent ad homines uenit, intellectu huius orationis causam morbi soluens, reducit nos ad pristinam sanitatem. Sanitas autem animę est diuinę uoluntatis

2–3 Fiat … hodie] Matt 6,10–11 21 Fiat … tua] Matt 6,10

8 ęgrotationem] egregationem *k* 15 uidemus] uideamus *m* 21 ad] *om. k m* ‖ cuius] cius *m* 23 enim] *om. k m p* 24–25 temperabantur] temperaretur *k* temperarentur *m* 26 superata] separata *p v* 27 et inmoderatum] immoderatumque *p v* ‖ ad] ab *k* 28 cohiberet] prohiberet *m* 31 intellectu] sentenciis *m*

exsecutio, quemadmodum contra morbus animę, qui in mortem usque perducit, est ut si quis diuinam non fecerit uoluntatem. Quom igitur languidi facti fuissemus illam paradisi conuersationem deserentes, quando ueneno referti contumacię impudenter sumus, ob eamque rem huic malo mortalique morbo humana natura subacta est, uenit uerus medicus, ut legibus artis medicinę ex contrariis malum curaret et eos qui huic morbo superati sunt, quom diuinam deseruerunt uoluntatem ab eo liberatos diuinę coniungeret uoluntati. Nam uerba orationis medela peccati est quod in anima nostra inest. |

Precatur enim anima quibusdam quasi doloribus oppressa ac dicit: *Fiat* SC 438
uoluntas tua. Voluntas autem dei salus hominum est. Sed quom ad hoc peruenissemus ut deo dicamus: »Fiat etiam in nobis uoluntas tua«, necesse est ut illam uitam accusemus quę extra diuinam erat uoluntatem atque etiam confiteamur: »Quom in pręterita uita malam scilicet aduersarii uoluntatem egissem, ministerque mali tyranni factus sim et ueluti quidam carnifex, inimici aduersus me sentenciam tulissem, idcirco misericordia motus ob meam perditionem concede ut quandoque tua quoque in me uoluntas efficiatur.« Vt enim in tenebrosam speluncam quom lux illata fuerit, tenebrę discedunt, ita si tua in me uoluntas fuerit, omnis prauus ineffrenatusque motus mei arbitrii ad nihilum redigetur. Castitas enim extinguet libidinosum et perturbatum animi motum. Humilitas destruet elationem. Moderatio curabit superbię morbum. Caritas uero magnum cętum aduersantium uitiorum expellet | quę, quom in me fuerit, discedet odium, inuidia, simultas, SC 440
iracundia, furor, proditio, simulatio, męstitia, ultio, bullitio sanguinis qui ad cor consistit, prauus oculus. Omnium huiuscemodi malorum grex caritate deletur. Hoc modo duplicem idolorum seruitutem expellet diuinę uoluntatis operatio. Duplicem autem appello et idolorum cultum et desiderium auri et argenti quę *simulacra gentium* propheta appellat. *Fiat igitur uoluntas tua* ut uoluntas extinguatur criminatoris.

Sed quamobrem precamur ut bona uoluntas nobis a diuina largiatur uoluntate? Quia humana natura ad bene agendum inbecillis est, quippe quom semel eneruata fuerit. Non enim eadem cum facilitate homo ad malum labitur et iterum ex malo in bonum redit. Quemadmodum de corporibus quoque considerare possumus: | non enim eodem modo neque eadem SC 442

10–11 Fiat … tua] Matt 6,10 28 simulacra gentium] Ps 113,12; Ps 134,15 ‖ Fiat … tua] Matt 6,10

4 referti] refecti *v* 7 deseruerunt] deseruerint *k m* 11 est] *om. k* 15 et] *om. k* ‖ quidam] quedam *k* 18 illata] illataque *p v* 25 huiuscemodi] huiusmodi *k* 26 seruitutem] seruitus *m* 32 fuerit] fuit *p v* 34 quoque] *om. k*

facilitate quod sanum est ęgrotat et ęgrotum sanatur. Nam qui sanus est et unico sępe uulnere mortem obiit, et sola periodus aut unica febris omnem uim corporis dissoluit, et pauca ueneni degustatio uel omnino interimit uel quasi id facit, et morsu serpentis aut aculeo alicuius uenenosę beluę, uel lapsu uel casu uel maiori quam uires suppetant corporis crapula aut aliquo generis eiusdem statim uel morbus uel mors consecuta est. Morbi autem liberatio uix multis ex cogitationibus, multis laboribus multaque artis medicinę industria sit.

Quapropter quom ad malum appetitus noster motus fuerit, non est opus adiumento, quippe quom malum in nostra uoluntate per se perficiatur. Sed si ad bonum redire uoluerit, opus est ope diuina, ut suum desiderium in finem perducat. Quamobrem ita ad deum dicimus ut »Quom uoluntas tua sit castitas, ego uero carnalis uenditus sub peccato, tua potentia hanc bonam assequar uoluntatem, ita iusticiam adipiscar, ita pietatem, ita uitiorum alienationem.« Vox etenim »uoluntatis« uniuersas uirtutes in se continet et quęque bona in dei uoluntate conspiciuntur. |

SC 444 At quid hęc additio significat: *sicut in cęlo et in terra*? Mihi quidem profundiora quędam decreta hęc additio designare uidetur et disciplinam quandam diuinam in contemplatione creaturarum nobis suggerere.

Quod autem dico tale est: partita est rationalis creatura in corpoream naturam et incorpoream. Incorporea autem angelica est, altera uero species nos homines. Spiritualis igitur natura, quom graui separata sit corpore, hoc dico quod ob suam grauitatem deorsum tendit, supernum locum colit in leuioribusque locis igneisque ueluti leuis expeditaque natura uersatur. Nostra autem ob corporis nostri cognationem quam ad terram habet ueluti quandam infimam fecis partem, terrestrem conuersationem sortita est. |

SC 446 Nescio quid diuina uoluntas uoluerit ex his dispensare: siue ut totam in se creaturam traheret, ut nec cęlestis altitudinis inferior locus expers sit, nec cęlum omnino rerum priuetur terrestrium, ut ex hominis creatione utrorumque elementorum aliqua participatio fieret quę in utraque intelliguntur natura et intellectus quidem qui eiusdem uidetur esse naturę eiusdemque cognationis cum cęlestibus spiritualibusque uirtutibus in corporibus terrestribus habitaret, caro uero hęc nostra corruptibilis, quom omnia restituentur in cęlestem locum, una cum anima traduceretur. *Rapiemur*, enim inquit Paulus, *in nubibus obuiam domino in aerem et sic semper cum domino*

13 ego … peccato] Rom 7,14 17 sicut … terra] Matt 6,10 34–225.1 Rapiemur … erimus] 1 Thess 4,17

1 ęgrotat] ęgrotatio *k et om. m* 4 uenenosę] uenenosi *k* 6 generis] gereris *p* 11 redire] rediere *k* 12 uoluntas] uolutas *k* 17 At] Ad *p*

erimus. Siue igitur id uoluerit deus facere, siue aliud diuina sapientia cogitauerit in hanc duplicem conuersationem omnis rationalis natura diuisa est et incorporea cęlestem sortita beatitudinem est, corporea uero terram ob eam quam habet in ea cognationem. | Desiderium tamen boni honestique ęqualiter (SC 448) inesse in utraque natura latissime patet liberumque arbitrium utrique concessum est omnique necessitate utraque libera sit nullique subiciatur omnium rerum constitutor deus utrique ęqualiter dedit, ut quod ratione intellectuque pollet, id libera quadam uoluntate regatur.

At superna conuersatio munda omni uicio est et nullum in eis malum uersatur. Omnis autem libidinosus motus et dispositio inferiorem uitam amplectitur quam homines adepti sunt. Idcirco rem illam publicam sacrarum uirtutum cęlestium, quoniam omni uitio omnique sorde peccati munda est, diuinum uerbum gubernat. Omne autem malum quod ab ipso bono discedens existit, circa concauam istam uitam uel uti fex quędam et limus defluxit, quibus humana maculatur natura nulloque pacto ob eiusmodi tenebras lumen ueritatis aspicere potest. |

Ergo si superna immarcescibilisque uita sine ulla ęgritudine est, diuersis (SC 450) autem motibus calamitatibusque humana natura summersa est, perspicuum est supernam conuersationem, ut puta omni uitio liberam, in bona dei continue uoluntate perficere: in quibus enim malum non est in his bonum sit necesse est, nostram autem uitam, quom a bono cecidisset, a diuina quoque cecidisse uoluntate. Quamobrem hac oratione instruimur, ut ita nos a malo purgemus, ut quo modo in caelestibus ordinibus, ita et in nobis dei uoluntas sine ullo impedimento fiat, ac si diceret: »Quemadmodum apud thronos, principatus, potestates, dominationes caeterasque caelestes uirtutes fit tua uoluntas – quippe quom nullum sit malum quod eos impediat quominus bonum semper agant – sic etiam apud nos bonum perficiatur, ut, omni expulso uitio, per omnia tua uoluntas in animis nostris dirigatur«. |

At quemadmodum si quis obiceret: »Quonam pacto posset fieri, ut cae- (SC 452) lestium uirtutum puritatem ii qui corporei sunt assequi possent cum nimiis curis ob corporis necessitates anima summergatur?« Ita per ea que secuntur eiusmodi obiectionem ingenue soluit. Panem enim cotidianum petere iubet, qui, quom parua res minimaque sit, illi naturae quae minime indi-

2 duplicem] bifariam *k m* 3 ob eam] obleam *p* 4 tamen] *om. p* 7 utrique] utrisque *p v* 9 nullum] nihil *k m* ‖ eis malum] eius mali *k* huiusmodi *m* 13 Omne] omnem *k* 15 quibus] qua *k m* 17 est] *om. m* 18 est] *om. k* 26 fit] fiat *m* 27 etiam] *om. k m* 31 possent] possunt *m* possint *k p* 32 per] pro *k m* 33 obiectionem] obiectationem *m* ‖ petere] patere *p* 34 illi] ille *v*

get uerissime adequatur. Non enim angelus in suis orationibus panem a deo petit, quia eius natura eo non indiget. Sed homini ut hunc petat iussum est, quoniam id quod euacuatur necesse est ut impleatur. Humana namque uita in ingerendo egerendoque consistit. Qui ergo ad obsequium naturę solum SC 454 modo uacat nihilque pręter necessaria | quaerit, is non multum ab angelica conuersatione distat, quom minimis rebus illos qui nihil indigent studeat imitari.

Quamobrem id petere iussi sumus quod satis ad conseruationem corporis sit, panem dicentes ut det non delicias sed escam, non diuitias, non purpureas uestes, non aureum ornatum, non lapides splendidos, non argentea uasa, non pręadia, non exercitus, non urbium prouinciarumque magistratus, non equorum boumque greges, non pecorum multitudinem, non mancipia multa, non insolentiam magistratuum, non statuas, non imagines, non sericos pannos, non musicos sonos, non alia generis eiusdem quibus anima a diuina cura excellentiorique distrahitur contemplatione, sed panem.

Vides amplitudinem philosophiae? Vides quot dogmata breuis haec uox SC 456 amplectitur? Clamat quodammodo: »Sinite homines circa | res inanes uagari, sinite tantos labores contra uos ipsos accumulare. Paruum est debitum naturae: escam debes corpori tuo, rem mediocrem certe et quae facile acquiri potest, si ad necessitatem solum corporis conspicis.« Cur aduersus te census tantos amplificas? Quamobrem tantis te debitis obligasti? Cur argentum aurumque effodis, lucidamque materiam quaeris, ut his perpetuus iste quęstor tuus, scilicet uenter impleatur? Debitum eorum qui nutriuntur panis est, qui satisfacit corporis egestati.

Tu autem Indos petis, barbarorumque nauigas aequor, annalibusque te tradis nauigationibus, ut eiusmodi uectigalibus delectabiliorem escam efficias, non considerans quod epularum dumtaxat usque palatum sensus terminatur. Simili modo quod colore pręstat, quod odorem suauem reddit, quod sapidum est, breuem quandam momentaneamque iocunditatem sensibus prębet. A palato uero diuersa epularum genera inferius discerni non possunt, quom natura omnia in fętorem dissoluat. Vides finem epularum? SC 458 Vides effectum artis coquinarię? Panem igitur pete | ob uitę necessitatem, huius te debitorem corpori natura statuit.

2 iussum] uisum *v* 4 ingerendo egerendoque] ingerendoque *p* 5 non] omnino *k m* 6 indigent] indigeant *k* 8 conseruationem] obseruationem *m* 10 argentea] argenta *m* 16 quot] quod *p* 19 facile] facili *k* 23 quęstor] quęstus *k* 24 egestati] egestatem *m* 27 sensus] census *p* 29 sapidum] sapidura *k* 29–30 sensibus] censibus *p* 30 diuersa] diuersarum *p* 31 dissoluat] dissoluit *k m* 33 corpori] *om. k*

Quę autem ex delicatorum adinuenta malitia sunt, ea ex zizaniorum semine sunt. Semen patrisfamilias triticum est ex quo panis conficitur. Delicię autem ipsum zizanium sunt quod ab aduersario inter triticum satum est. Sed omittentes homines naturę necessaria ministrare inanibus sollicitudinibus certissime suffocantur, ut saluator noster testatur et nullum afferunt fructum quippe quom anima his continue uacet.

Quam quidem rem Moysem quoque uidemus quibusdam esse philosophatum figuris, quom uoluptatis gustus serpentem consultorem Eুę statuisset. Ferunt enim hanc beluam, | quom caput in suam inducat foueam, SC 460 non ita facile posse ex cauda euelli ob squamarum asperitatem, quę fortiter obsistunt his qui eam uolunt extrahere; et cui facilis sit ad interiora lapsus ob lenitatem squamarum, ei difficilis est ad exteriora euulsio, quom squamę mirum in modum resistant. Qua figura significare uult, ut arbitror, uoluptatem quę facile in animam serpit. Itaque quom in animam nostram ingredi uult, custodire oportet ac pro uiribus omnes aditus uitę claudere. Hoc enim modo munda humana natura a coniunctione ferarum seruetur. Quod si aliquem forte contra nos aditum, dissipato iam nostrę uitę munimine, adeptus fuerit, foueam sibi serpens uoluptatis in mentis nostrę | SC 462 habitaculis fabricabit, ob suasque squamas difficulter euelletur. »Squamas« autem quom audis, diuersa uoluptatum genera esse intellige. Vno etenim uerbo »fera« uitium uoluptatis uniuersaliter designatur. Diuersa uero ac uaria genera uoluptatum sunt quę, quom sensibus humanę uitę conmiscentur, squamę quodammodo serpentis efficiuntur uarietate uitiorum distinctę. Ergo si huius ferę cohabitationem uis euitare, contere caput serpentis, idest primam mali incursionem. Hoc enim mandatum quoque domini figuratim significat quom dicat: *Ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*. Non des igitur aditum serpenti, quom ad interiora serpit et statim se ipse totum inducit. Solis necessariis sis contentus, pone terminum curę uiuendi eum qui quod desit ualeat adimplere. Sed si tibi quoque consultor Euę de pulchro oculis aspectuque delectabile suaueque gustu loquatur, quęres et tu, crede mihi, ultra | panem eiusmodi uiscerationes diuersaque genera SC 464 epularum. Deinde ex his serpens occulte te in cupiditatem trahens, ut solet sępenumero facere.

2–3 Semen … est] cf. Matt 13,24–26 4–5 inanibus … suffocantur] cf. Matt 13,22 26–27 Ipsa … eius] Gen 3,15 30 pulchro … delectabile] cf. Gen 3,6

1 ea] *om. k m* 6 uacet] uacat *p v* 7 Quam] quem *p* ‖ Moysem] Moysen *k* Moyses *p* 8 uoluptatis] uoluntatis *v* 10–11 fortiter] forcior *m* 17 dissipato] dissipat *v* 22 sunt] *om. k p v* ‖ sensibus] censibus *p* 23 serpentis] serpentes *p* 25 figuratim] figuratur *k m* 29–30 uiuendi … Euę] *om. k* 30 suaueque] suaue *k m* 31 uiscerationes] uicerationis *k m* ‖ diuersaque] diuersa *m*

A necessaria esca ad epulas te conuertet et ad ea quę aspectu delectabilia sunt traducet et sic uasa splendida quęres effeminatosque ministros, aureos lectos, stratum mollem, tegmenta auro texta, sedes tripodes, pelues, crateres, gustatoria, labra, urceolos, candelabra, turibula. His enim appetitus serpit cupiditatis et ea diligentissime quęrit et ne eorum desit apparatus, magnis opus est opibus quibus possit parare quę auet. Oportet igitur tuum proximum ob eam rem flere multosque miserabiles fieri, quom suis spolientur fortunis, ut eorum lacrimis tua mensa splendescat. Postquam autem his te serpens inuoluerit tuumque uentrem ex his quę uoluisti impleuerit, tum post nimiam sacietatem, in linguę te etiam ineffrenatę uitium serpens precipitabit quod omnium malorum radix est. |

SC 466 Ne igitur hęc fiant, pane solo tuam orationem termina, escam quęre quam ipsa tibi ex se natura depromit. Hoc autem pręcipue est bona conscientia quę panem iuste sumptum dulcissimum reddit. Quod si gulam quoque indulcare aliquando uolueris, abstinentia id faciat et non addas sacietatem sacietati, nec debilites crapula appetitum, sed pręcedant mandatorum sudores: *In sudore* enim *et labore uesceris pane tuo*. Vides quas epulas tibi oratio ipsa proponit? Satis sit igitur tibi ut eam usque necessitatem tuum exerceas animum. Immo nec ea cura se animus irretiat, sed dicat ei qui coruos alit, qui aperit manum suam et implet omne animal benedictione: »A te mihi uita tributa est, tu quoque uiuendi causam prębe, tu panem da, id est iustis ex laboribus escam obtineam«.

Nam si deus iusticia est, non habet panem ex deo qui cupiditate escam acquirit. Tu dominus orationis es. Si ex alienis rebus copia tibi non sit, si
SC 468 ex | aliorum lacrimis tuę facultates non partę, si nemo tua sacietate famet, si nemo tua crapula gemit, dei panis est iste, iusticię fructus, pacis spica inseparata mundaque a semine zizaniorum. Sed si aliena colligis et pręoculis semper iniusticiam habes et scripturis aliena iniuria tenes, deinde dicis ad deum: »Da panem«, alter profecto erit qui hanc uocem audiet, non deus. Panem enim iniquitatis aduersa natura producit. Qui iusticię studet, diuinitus suscipit panem. Qui autem iniusticiam colit, ab inuentore iniquitatis nutritur. Ad suam igitur quis conscientiam conspiciens, orationem offerat deo, certo sciens nullam esse conuentionem christi ad Beliar. Si ex iniquitate

17 In … tuo] Gen 3,19 19 coruos alit] cf. Luke 12,24 20 aperit … benedictione] cf. Ps 144,16

2 sunt] *om. m* 3 mollem] molem *k p* ‖ texta] contexta *k m* ‖ pelues] peluis *m* 4 turibula] *om. v* 5 et ea] *om. k* ‖ desit] deficiat *k m* 8 splendescat] explendescat *k* 14 reddit] redit *k* 15 aliquando] quandoque *m* 23 escam] esquam *v* 25 partę] parte *k m p* ‖ si] *om. k* 26 gemit] gemat *m* 27 mundaque] mundataque *v* 28 iniusticiam] iusticiam *k m* 32 quis] quisque *m* ‖ conscientiam] conscicentiam *k*

munera offers, commutatio canis mercesque meretricis eiusmodi munus habebitur. Si munificentia quadam tua munera clariora amplioraque reddis, audies a propheta | qui eiusmodi execratur oblationem: *Quid mihi multi-* SC 470
tudo sacrificiorum uestrorum? dicit dominus. Plenus sum holocausta arietum, et adipem agnorum et sanguinem taurorum et hircorum nolo, *Thus*, inquit, *abominatio mihi est*, et alio in loco: *Qui uitulum mihi sacrificat, sicut eum qui canem occidit reputaui*. Ergo si a domino panem habes, id est ex iustis laboribus, licet tibi primitias quoque frugum iusticię offerre.

Pręclare addidit *hodie*. Altera enim philosophia eiusmodi oratio est, ut discas, quibus dicis, hodiernam esse uitam humanam. Quod enim adest, proprium cuiusque est. Spes autem futuri incerta est. Nescimus enim quid pariet crastinus dies. Cur ergo pro rebus laboramus incertis? Cur nos curis rerum quas ignoramus cruciamus? *Sufficit*, enim inquit, *diei malitia eius*, | id SC 472
est labor eius. Cur curamus de crastino? Ob eam enim rem qua *hodie* posuit, interdicit tibi ne de crastino cogites.

Hęc quodammodo tibi per id uerbum insinuans: »Qui tibi diem dedit et quę diei sunt dabit. Dic, quęso: Quis oriri facit solem? Quis exterminat tenebras noctis? Quis tibi radios luminis prębet? Quis circunducit cęlum ut sol super terram uertatur? Ergo qui haec taliaque tibi largitus est tua indiget ope ut suppleat tibi quod desit? Quod studium affert ad suam uitam quęrendam beluarum genus? Quę sata coruorum sunt? Quę horrea aquilarum? Nonne diuina uoluntas qua cuncta reguntur, cunctis uiuendi copiam animantibus prębet? Et sus quidem, uel asinus, uel aliud brutum animal suapte natura didicit quę sibi necessaria sunt, ut pastum et latibula parare, quodque adest recte disponit, de futuro uero nulli ei curę est. Nos autem egemus consultore ut hanc corporis uitam hodiernam momentaneamque intelligamus? Non erudimur alienis | casibus? Non nostram emendamus uitam? Quid pro- SC 474
fuit, quęso, illi diuiti magnus ille apparatus qui multis inanibusque curis se cruciabat destruendo, edificando, colligendo, deliciis se dando, multos annorum circulos se sperando uicturum suaque horrea ampliando? Nonne una nox totam illam inanem spem redarguit et ueluti somnium quoddam dissoluit?«

---

1 commutatio … meretricis] cf. Deut 23,18 3–5 Quid … nolo] Isa 1,11 5–6 Thus … est] Isa 1,13 6–7 Qui … reputaui] cf. Isa 66,3 11–12 Nescimus … dies] Prov 27,1 13 Sufficit … eius] Matt 6,34 14 Cur … crastino] cf. Matt 6,34 15 interdicit … cogites] cf. Matt 6,34 28–32 illi … dissoluit] cf. Luke 12,16–20

---

3 execratur] exacratur *m p v* 10 Quod] quid *k* 11 est] *om. k* 13 cruciamus] cruciamur *k m* 17 Dic] die *p* 19 taliaque tibi] talia *k* 20 quod] quid *k* 22–23 animantibus] animalibus *m* 24 et] ut *k* 25 adest] eadem *k m* 27 casibus] calamitatibus *k m* ‖ Quid] quae *k m* 28 quęso] ergo *p* 30 uicturum] uixurum *p* 31 somnium] somnum *k m*

Corporis uita pręsenti solum tempore terminatur, quę autem speratur proprie animę est. Sed mens humana peccat circa utriusque usum, et ea quę corporis est ad longum tempus sperat producere, quę autem animę ad pręsentium fruitionem rerum tantummodo trahit. Quamobrem eam quę est quęque uere existit, ob pręsentium rerum occupationem, necessario perdit et, quom inani spe pendat, nec eam acquirit et hanc amittit.

Discamus igitur hac pręsentis consultationis doctrina quid hodie petendum, quidue in posterum est postulandum: panis hodiernę corporalique necessitati petitur, regnum futurę beatitudinis est. Sed quom *panem* dicat, omnem corporis necessitatem concipit. Ergo si quę corporis sunt petimus, SC 476 sciat | qui orat, circa id se uacare quod hodiernum est. Si bona animę, intelligat hanc postulationem ad perpetuum infinitumque spectare, ad quod maxime iubet saluator noster orantes conspicere. Quippe quom si id quod maius sit, assequi possumus et quod minus est, adipisci ualeamus. *Quęrite*, enim inquit, *primum regnum dei et iusticiam eius et hęc omnia apponentur uobis*. In christo Iesu domino nostro, cui gloria et imperium in sęcula sęculorum. Amen. |

14–16 Querite … uobis] Matt 6,33

1 terminatur] terminatura *k* ‖ speratur] sperat *p* 2 proprie] proprię *k m* ‖ usum] sum uitę *k* 4 rerum] *om. k m* 5 rerum] *om. k m* 6 pendat] pendit *p v* ‖ eam] hanc *k m* ‖ hanc] eam *k m* ‖ amittit] prorsus amittit *k m* 7 hac] hec *m* 7–8 petendum] *om. v p* 8 est postulandum] *om. k* ‖ postulandum] *om. m* 14 adipisci] adipiscere *k m* 15 primum] *om. k*

Homilia qvinta SC 478

Et dimitte nobis debita nostra sicvt et nos dimittimvs debitoribvs nostris et ne nos indvcas in temptationem sed libera nos a malo. Amen.

Peruenit iam procedens oratio ad ipsam uirtutis sublimitatem. Describit enim ex uerbis orationis quemnam oporteat illum esse qui deum precatur. Non amplius enim eum fere inter humanę naturę terminum esse ostendit, sed dei similem illum ob uirtutum merita facit. Alium namque sane illum esse oportet dum ea facit quę dei solius opera sunt. Dimittere etenim peccata proprium dei est atque pręcipuum munus. Dictum est enim quod nemo *potest peccata dimittere nisi solus deus*. | Si quis igitur in hac uita SC 480
diuinę naturę proprietates imitatus fuerit, ille quodammodo fit quem exquisita similitudine imitatus est.

Quid ergo diuinum uerbum docet? Primum ut homines ob fiduciam quam in deum habent propter eius imitationem sibi inuicem ignoscant, deinde audeant suum patrem deum uocare suorumque delictorum irreminiscentiam petere, quippe quom in eius qui petit potestate non sit ut quod appetit assequatur, sed in eius qui propter merita fiduciam poscendi largitur. Hęc enim aperte nobis quodammodo loquitur: Qui ad beneficum accedit, beneficus sit et ille necesse est, et qui ad bonum bonus, et qui ad iustum iustus, et qui ad clementem clemens, et ad humanum humanus, et ipse in cęterisque similis habeatur, ut quom suauem, mitem, attributorem bonorum, prębitorem misericordię cęteraque quę de deo dicuntur, sua fuerit imitatus uoluntate, possit fiduciam orandi acquirere.

Vt igitur non potest fieri ut malus bono inhereat, nec qui sordibus inquinatus est coniunctionem cum eo habeat qui mundus illibatusque est, ita | SC 482
neque qui crudelis est cum dei clementia coniungi potest. Qui ergo crudelitate suum debitorem urget, is ob suos mores se a dei seiunxit clementia. Quę enim participatio clementię cum immanitate aut mansuetudinis cum crudelitate esse potest, aut eorum quę inter se contraria sunt, quorum contrarietas nullo inter se pacto coniungi potest, nam qui ab uno tenetur, ab altero separetur necesse est? Quemadmodum enim qui mortuus est non uiuit et

2–4 Et … malo] Matt 6,12–13 11 potest … deus] Luke 5,21 27–28 Qui … clementia] cf. Matt 18,21–35

4 Amen] *om. v* 7 terminum] terminos *m p* 9–10 etenim] enim *v* 12 ille] illo *k* 15 deum] deo *k* 17 potestate] potestatem *m* 19 beneficum] beneficium *m p* 20 et[1] … bonus] *om. v* 23 cęteraque] cęterumque *m* 27 coniungi] iungi *k* 29 aut] *om. k m* 32 separetur] separatur *m p* ‖ mortuus] mortua *k*

qui uitę particeps est a morte separatur, ita qui ad clementiam dei accedit omni crudelitate alienus sit necesse est. Qui autem alienus omni uitio est, deus quodammodo ob eiusmodi dispositionem efficitur: illud adeptus quod circa diuinam naturam spectat oratio. Vides in quantam sublimitatem ex his SC 484 uerbis orationis saluator noster auditores extollit? Quoue pacto | naturam hominum in diuinitatem quodammodo transfert et deos fieri eos ammonet qui ad deum accedunt?

Cur igitur tu ueluti seruus metuque oppressus tuaque morsus conscientia deum precaris? Cur excludis a te fiduciam quę in libertate animę inest, quę una cum natura ab initio producta est? Cur eum uerbis blandiris, qui liber ab adulatione existit? Cur offers uerba adulatoria illi qui opera conspicit? Licet tibi modo libero sis animo omne quod optimum ex deo proficiscitur libere adipisci. Ipse tuus iudex esto. Da tibi salubrem sententiam. Petis ut a deo tua debita dimittantur? Remitte tu et deus statim sententiam tulit. Quod enim iudicium pro tuo conseruo feras, cuius tu dominus es, tua erit sententia quodcunque illud sit. Quę enim de te disposuisti ea tibi a diuino sunt sancita iudicio. |

SC 486 At quonam pacto dignę quis diuinę uocis magnitudinem explanabit? Excellit profecto intellectus huius sermonis omnem orationis explanationem: *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Quod euenit mihi in mentem de hoc dicere, insolens forem si mente conciperem, sed longe insolentior si oratione quod intelligo explicarem. Quid autem est quod cogito? Quemadmodum enim deus ad sui imitationem proponitur his qui bene agunt – ut inquit Paulus: *Imitatores mei estote sicut et ego christi* – ita contra, tuam dispositionem uult ut exemplar deo ad bene agendum fiat. Et conuertitur hoc in loco quodammodo ordo, ut sicut nos bonum ob dei imitationem facimus, ita speremus et deum res nostras imitaturum, quando aliquid boni agimus, ut dicas et tu deo: »Quod ipse feci, SC 488 tu quoque facito. Imitare, deus, seruum, | inopem et pauperem, omnium rex. Remisi debitum. Nec tu amplius quęras. Veneratus sum supplicem. Nec tu eicias me supplicantem. Lętum misi meum debitorem. Talis et tuus efficiatur. Non facias, quęso, tuum debitorem tristiorem meo. Ęquales uterque creditoribus gratias habeamus, ęqualis ab utroque remissio contrahentibus

---

20 Dimitte … nostris] Matt 6,12 24–25 Imitatores … christi] 1Cor 1,1

---

4 spectat] expectat *m* 6 transfert] transfertur *m* 8 conscientia] conscienciam *p v* 9 libertate] libertatem *k* ‖ quę] quoque *p* 12 omne] omnem *v* ‖ proficiscitur] proficitur *v* 15 es] est *p* 16 quodcunque] quecunque *m* ‖ disposuisti] exposuisti *m* 18 At] Et *k* 21 mentem] mente *k* 22 intelligo] *add.* non *k* 23 sui] *om. k m* 25 exemplar] exempla *p* 27 ita] *add.* et *k* ‖ et] *om. k* 29 deus] dominum *k m om. p* 33 ęqualis] equales *m* ‖ remissio] remisso *m*

sanciatur: meo scilicet et tuo. Meus debitor talis est, tuus autem ego sum: quam ipse de hoc mentionem feci, eam etiam tu de me facito. Solui? Solue. Dimisi? Dimitte. Multam ipse misericordiam meo debitori ostendi. Imitare et tu clementiam qui natura humanus es. At grauiores sunt meę in te quam eius in me offensę? Fateor. Sed animaduerte, quęso, quantum pręstas tu bonitate, iustus etenim es, et oportet te ut pro tuę uirtutis excellentia congruam peccatis misericordiam largiaris. Paucam ipse humanitatem ostendi? Sed non plus mea capiebat natura. Tu uero quantum uis tantum potes. Nihil est enim quod tuam possit munificentiam cohibere«. |

sc 490 Sed accuratius hanc orationis particulam indagemus, ut eiusmodi indagatio nobis adiumento ad excellentiorem uitam efficiatur. Inquiramus igitur quę debita sunt, quibus natura hominum obnoxia sit, quę etiam illa quę nos remittere possumus. Quibus cognitis, abundantiam diuinorum in nos bonorum aliqua ex parte intelligemus. Ergo ex hoc humanarum in deum offensionum faciamus enumerationem. Primum homo debitorem se pęnę deo statuit, quom a suo conditore ad aduersarium defecit, rebellis sui domini factus qui natura sibi dominus est. Deinde quom malam peccati seruitutem libertati liberi arbitrii | sc 492 anteposuit et maluit ab ea quę corrumpit potentia dominari quam deo seruire. Sed et ad pulchritudinem quoque nolle sui conditoris suspicere, sed ad peccati se potius turpitudinem uertere, quod malum id non excellit? Diuina autem bona contemnere, criminatoris uero deceptiones eligere, quo in loco id posset locari? Imaginis quoque destructio diuinęque exterminatio characteris, quo pręter cęteras creaturas formati sumus, amissioque drachmę et a paterna mensa discessus et putridę uitę porcorum adhęsio et cętera mala patrata, quę tam e sacra scriptura quam ratione percipere possumus, qua possent oratione explicari?

Quom igitur tot tantisque malis natura hominum obnoxia sit pęnasque ob ea crimina luere debeat, idcirco saluator noster orationis disciplina nos instruit, ut nullo pacto quom deum precamur in | sc 494 nostra pura conscientia confidamus, etsi quam maxime humanis uitiis liberi simus. Atque etiam si aliquis esset ut ille locupletissimus adolescens qui suam uitam diuinis instruxit pręceptis, non debet propterea gloriari ac deo dicere: *Hęc omnia*

24 amissioque drachmę] cf. Luke 15,8–10 24–25 a paterna … adhęsio] cf. Luke 15,11–32
32–234.1 Hęc … seruaui] Luke 18,21

1 meo] me *p* ‖ sum] *om. k p v* 4 et] *om. m* ‖ es] est *p* ‖ te] *add.* offensiones *m* offensae *k* 5 offensę] *om. k m* ‖ quantum] quia tamen *p* 10 indagemus] indagamus *p v* 10–11 indagatio nobis] indagationibus *k* 12 quibus … sit] *om. p v* ‖ sit] sint *k* 15 enumerationem] numerationem *m* 17 malam] diram *k m* 18 ab] ob *k* 20 conditoris] *add.* eum *v* ‖ ad] a *p* 23 diuinęque] diuique *m* 27 malis] *om. k* 30 etsi quam] etsi quę *k* et sique *m* ‖ simus] sumus *m* 32 instruxit] instruit *k* ‖ debet] debeat *v*

ab ineunte ętate seruaui, arbitratusque ob eam rem esset non sibi congruere ut pro peccatorum precetur remissione, sed his qui soli peccatores existunt. Atqui »Eos«, inquit, »decet ut deum pro peccatorum deprecentur remissione qui se peccatis macularunt, uel illis qui ob cupiditatem idola colunt hęc postulatio uenię necessaria est, et illis omnino qui aliquo scelere suam conscientiam inquinarunt, ęquum consentaneumque esse uidetur ut ad misericordiam dei confugiant.« Sed si Helias ille magnus sit, aut qui in spiritu et uirtute Helię uenit magnus inter natos mulierum, seu Petrus uel Paulus, aut Iohannes, aut alius qui ob sua merita a sacra laudatur scriptura, ad quid ea uoce utetur quę remissionem delictorum petit, quom nullo peccati
SC 496 debito sit obligatus? Sed ne si quis | ea considerans sicut pharisęus ille superbiat, qui nec quid esset ipse natura intellexit – nam si intellexisset se hominem esse, didicisset profecto nullo pacto posse hominem mundum esse a peccatis, quom sacra eloquia testentur: *Neminem sine sorde esse cuius uita etiam si unius diei esset super terram* – ne igitur tale uitium committat qui ad deum orationem effundit, saluator noster ammonet ut non ad sua merita respiciat, sed communia sibi naturę debita assumat quorum et ipse aliqua ex parte quom homo sit, participet necesse est, iudicemque una cum aliis precetur, ut ueniam peccatorum largiatur.

Nam quisque nostrum sicut si Adam in nobis uiueret, quousque pelliceas tunicas circa nostram uidemus naturam transitoriaque huius corruptibilis
SC 498 uitę folia quę, sempiternis clarissimisque | indumentis exuti, nobis male consuimus: deliciasque et glorias honoresque momentaneos ac ueloces carnis delectationes loco diuinorum amictuum induimus, et quousque damnationis locum aspicimus quem colere damnati sumus pręsertim. Quom in orientem nos uertimus, non quasi in eo dumtaxat loco deus sit – qui namque ubique est, totum ęqualiter comprehendit – sed quia in oriente nostra prima patria est paradisi, inquam, conuersatio qua expulsi sumus: *Posuit*, enim inquit, *deus paradisum uoluptatis uersus orientem*, quom igitur uersus orientem aspicimus et expulsionem a lucidis orientalibus beatitudinis locis
SC 500 animaduertimus, merito hanc uocem assumimus sub | praua uitę ficu contecti, qui ex oculis dei eiecti sumus et ad serpentem qui terram comedit et

---

7–8 in spiritu … Helię] Luke 1,17 8 uenit … mulierum] Matt 11,11 11–12 pharisęus … intellexit] Luke 18,10–12 14–15 Neminem … terram] Prov 20,9 28–29 Posuit … orientem] Gen 2,8 32 ex … sumus] cf. Gen 3,24 32–235.1 ad … graditur] cf. Gen 3,14

---

2 precetur] precatur *k* 4 colunt] coluere *k m* 5 omnino] oratio *p* 9 aut[1]] *om. p* 10 utetur] uteretur *k* 11 debito] debiti *m* ‖ quis] qui *m* 12 quid] quis *m* 15 terram] terra *p* 18 iudicemque] iudicem *k* 19 precetur] precet *p* 21 uidemus] uidissemus *m* 23 consuimus] censuimus *m* 29 uoluptatis] *add.* in edem *m* 31 uitę] *om. k*

in terram serpit ac super pectus et uentrem graditur transfugimus et nobis quę ipse facit consulit facienda, ut terrestrem scilicet uoluptatem sequamur et ad illecebras libidinosasque cogitationes labamur et super uentrem gradiamur, hoc est uitę uacemus luxuriosę.

Quom in his igitur constituti simus, deinde quom sicut ille prodigus post longam calamitatem quam porcos pascendo patiebatur in se ipsi reuertimur, iure hac parte orationis utimur: *Dimitte nobis debita nostra*, itaque siue Moyses quispiam sit, siue Samuel, siue alter qui uirtute aliis pręstat, non minus hanc uocem sibi conueniri putet, quippe quom homo sit et qui naturę Adam particeps est, eius quoque calamitatis participet necesse est. Nam quoniam, ut inquit apostolus: *In Adam omnes morimur*, communem oportet esse uocem quę penitentię congrua sit eorum omnium qui in eo mortui sunt, ut quom ueniam peccatorum adipiscamur, *Gratia a domino rursus salui*, ut ait apostolus, *efficiamur*. |

At hęc dicta sint ac si quis uellet uniuersam humani generis orationem in propositam speculationem uertere. Sed si quis uellet uerum intellectum uerbi exquirere, non esset opus ut eum ad communem naturę sententiam referat. Satis enim cuiusque conscientia est ut ob ea quę ipse patrarat, ueniam necessario quęrat. Ego enim puto quom multifarie nostra uita in hoc mundo operetur et nunc secundum animam et intellectum, nunc autem secundum corporis sensus, difficile immo omnino impossibile factum est ut in aliquod quis uitium non labatur. SC 502

Nam quom uita lasciua corporis sensibus diuidatur, quę uero secundum animam fiunt in mentis appetitu motuque uoluntatis considerentur. Quis adeo excellens fortisque animo est, ut ex utraque parte sine ulla uitii macula inueniatur? Quis innocens uisu est? Quis insons auditu? Quis ab hac uoluptate gulę quę instar beluarum nos mouet, alienus inueniri potest? Quis tactu a peccato mundus est? Quis | ignorat ęnigma sacrę scripturę quę dicit: *Per fenestras mortem introisse*? Sensus namque quibus anima ad exteriores prospiciens res quę uellet assequitur, *fenestras* sacrę litterę apellarunt, quas aditum peccato prębere diuinus sermo testatur. SC 504

Verum enimuero diuersorum generum mortis aditus per eos patent. Sępe etenim oculus aut iratum uidens ad idem et ipse uitium insurgit; aut feli-

5–7 ille … reuertimur] cf. Luke 15,18–20 7 Dimitte … nostra] Matt 6,12 11 In … morimur] 1 Cor 15,22 13–14 Gratia … efficiamur] cf. Eph 2,8 28–29 Per … introisse] Jer 9,21

1 in] *om. v* 2 facit] fecit *k* 5 simus] sumus *v* 6 patiebatur] pasciebatur *m* 15 At] Ad *p* 16 propositam] prepositam *k* ‖ uertere] conuertere *m k* 17 exquirere] quęrere *k* 21 factum] factu *v* 26 insons] insors *k m* 26–27 uoluptate] uoluptatis *p* 28 sacrę] sarce *p* 32 enimuero] enim non *p* 33 uidens] uideris *m* ‖ idem] illud *k* ilem *m*

cem pręter merita esse aliquem, liuore accenditur; aut elatum, in odium labitur; aut aliquam pulchram speciem aut honestam alicuius formę artifi-
SC 506 ciosamque compositionem aut denique ad id quod placet lapsus, | fenestras patefacit morti.

Ex his etiam quę audit multa uitia in anima concipit: metum, tristitiam, iram, uoluptatem, desiderium, dissolutum risum, et cętera generis eiusdem.

Gustus aut delectatio mater, ut ita dicam, omnium uitiorum est. Quis enim ignorat gulam radicem omnium scelerum esse? Hac enim pendunt delicię, ebrietas, comessatio, earum rerum sollicitudo, sacietas, repletio, crapula, res uenereę.

Et similiter tactus summum omnium peccatorum uitium est. Omnia enim quę corpori ab hominibus adinuenta sunt uoluptuosis, tactus ea parit, quę longum foret enumerare, nec decet ut uitia tactus in honesta commisceamus oratione.

Cętum autem uitiorum animę uoluntatisque quis posset enumerare?
SC 508 *Intrinsecus*, enim inquit, | *procedunt cogitationes malę*, et cętera quę eo in loco enumerantur. Si undique igitur tam ex sensibus corporis quam ex motibus animę laquei nobis peccatorum extensi sunt, *Quis gloriabitur*, ut sapientia inquit, *mundum cor possidere? Quis mundus a sorde?*, ut Iob ille magnus testatur. Sordes autem animę est uoluptas quę multifarie multisque modis humanę uitę miscetur, ex anima et corpore, ex cogitationibus, ex sensibus, ex motibus uoluntatis, ex corporis operationibus.

Quis ergo mundam animam suam a sorde seruauit, ut elatione uulneratus non sit? aut igne superbię non accensus? aut eum rapax manus non peruerterit? aut eius pes in malum prolapsus non sit? aut eum oculus inmoderatus non inquinarit? aut incontinens auditus non maculauerit? aut cor eius inanes res non cogitarit? Ergo quom hęc uitia omnes committant et qui more beluarum uiuunt fędius quidem deteriusque agant, qui uero aliqua ratione reguntur continentius ea mediocriusque operentur, quomque qui participes

16 Intrinsecus … malę] Mark 7,21 18–19 Quis … possidere] Prov 20,9 19 Quis … sorde] cf. Job 14,4

1 accenditur] reconditur *k* ac conditur *m* 2 aliquam] aliquem *p* 3 compositionem] compositam *k m* 5 in] *om. k m* 7 aut] autem *k p* 8 enim] *om. m* ‖ pendunt] pendent *k m* 11 Et] *om. v p* ‖ tactus] *om. k* 12 adinuenta] adiumenta *k m* 13 honesta] honeste *k* 15 uoluntatisque] uoluptatisque *m* 20 multifarie] multifarię *k m v* 21 et] ex *k p v* 22 corporis] corporibus *p* 23 a] ab *m p v* 24 non] *om. m* 24–25 peruerterit] sit *k* peruertat *m* 26 inquinarit] inquinet *k* inquinaret *m* inquinauit *p* ‖ maculauerit] macularet *k m* maculauit *p* 27 cogitarit] cogitaret *k m* cogitauit *p* 28 agant] agunt *k m* 29 reguntur] teguntur *k* ‖ qui] *om. m* ‖ participes] particeps *k*

humanę naturę sunt, humanorum quoque delictorum participent necesse sit, idcirco omnes | oratione procidentes deum precamur, ut nobis debita SC 510 remittantur.

Sed uox ista a deo non admittitur nec ad eius aures peruenire potest, nisi conscientia quoque nostra una nobiscum clamet bonum esse misericordię attributionem. Nam qui censet ut deo clementia conueniat, ęquum est ut id suis operibus affirmet quod ipse de deo iudicat. Etenim si id arbitraretur deo non conuenire, non ad id quod non conueniat nec deceat deum uenire uoluisset, ne a iusto iudice audiret: »*Medice, cura te ipsum*. Me in misericordiam«, inquit, »uocas, quam tu tuo proximo non tribuisti? Remissionem peccatorum petis, cur ergo tuum tu debitorem angis? *Deleri tuum chirographum* oras, qui diligenter tuorum debitorum contractus seruas? Debitorum solutionem petis, qui quod mutuasti usuris amplificas? Tuus debitor in carcere religatus et tu in oratorio? Ille ob debita urgetur et tu precaris ut remittatur tibi quod debes? Non exauditur tua oratio. Magis uox eius qui angitur personat quam tua. Si tu debitum corporeum solues, soluentur et animę tuę uincula. Si dimittes, dimittentur et tibi debita tua. Tu te iudicabis. | Tu tibi SC 512 ipse legem impones. Tua dispositione in tuum subditum diuinam in te sententiam prouocabis.«

Quod in alio quoque loco dominus docet, ubi narrat regem quendam metuendum pro tribunali sedere subditosque in iudicium trahi et uilicationum ab utroque rationem quęrere. Quomque quidam ex debitoribus adductus fuisset et misericordiam consecutus quoniam procidens loco pecunię preces obtulit, ille autem suum conseruum immaniter crudeliterque urgeret, regem in iram ob eiusmodi in suum conseruum crudelitatem adeo mouit ut tortoribus iuberet quo eum cum tota sua familia a regia domo expellerent et tamdiu torqueretur dum dignas pęnas persolueret. Verum enimuero oboli quidam minuti numerabilesque, fratrum nostrorum debita sunt comparanda cum nostris quę deo ipsi debemus. |

Damnum forte aliquod est, uel contumelia quę nobis a subditis nostris SC 514 infertur, uel etiam corporis insidię: quę ulciscenda animo feruescimus et totis uiribus conamur ut eos qui nos aliqua affecerunt contumelia, acriter puniamus. Non cogitas quod si furor in tuum tumescit subditum, non

---

9 Medice … ipsum] Luke 4,23 11–12 Deleri … chirographum] Col 2,14 20–27 regem … persolueret] cf. Matt 18,23–35

---

1 humanorum quoque] humanorumque *k m* 2 sit] sint *m* 6 attributionem] distributionem *k m* 8 conueniat] conuenit *k* 15 debes] debeo *p* ‖ exauditur] exaudietur *m* ‖ angitur] angit *p* 17 dimittes] dimittis *v* 25 mouit] *om. k m* 27 dignas] dinas *p* ‖ persolueret] solueret *m* 30 Damnum] Demum *m* 31 infertur] inferunt *p* ‖ ulciscenda] ulciscendę *m*

natura sed ui tibi in seruitutem redactus sit? Etenim rerum omnium constitutor animalia bruta ut seruirent homini, instituit, ut inquit propheta: *Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues et boues uniuersas, insuper et pecora campi, uolucres cęli et pisces maris*, quę mancipia quoque alio in loco appellat: *Qui dat*, inquit, *iumentis escam ipsorum et herbam seruituti hominum*, hominem uero libero ornauit arbitrio. Itaque ęqualis tibi naturę dignitate est qui tibi aut consuetudine aut lege seruit et nec a te creatus est, nec in te uiuit, nec
SC 516 corporis animique a | te operationes habet. Cur ergo tanto contra eum furore ardescis si defecerit, aut discesserit, aut forte coram contempserit, quom oporteat te ipse potius conspicere: qualem te ei prębuisti qui formauit te et eduxit te per generationem et participem te rerum mundi mirandarum fecit, qui proponit tibi solem ut eo fruaris omnemque tibi uiuendi facultatem ex elementis largitur, ex terra ex igne ex aere ac etiam ex aqua, qui tibi gratiam intelligendi tribuit, sensus scientiamque discernendi boni et mali? Qua re tu ergo tali principi non paruisti, sed offendisti eum? Nonne ab eius dicione discessisti? Non in peccatum lapsus es? Non quantum in te fuit agrum domini deseruisti quem colere et custodire constitutus es? Hęc uero crimina quę patrasti, nonne teste deo qui ubique est et omnia cernit uel agis uel dicis uel ea sentis quę minus decent? Deinde quom talis sis tan-
SC 518 tisque | obnoxius malis magnum, quid putas egisse, si conseruo tuo ignoscas et quę in te peccauerat patienter feras?

Si debemus igitur preces deo offerre pro misericordia et indulgentia consequenda, faciamus conscientiam liberam a peccatis habere, ut uita nostra huic uoci patrocinari possit uereque possemus dicere: *Nos quoque dimisimus debitoribus nostris*.

Quod autem sequitur operę pręptium duco nec istud sine explanatione dimittere, ut intelligamus quom oramus animo corporeque nos preces effundere oportet: *Et ne nos inducas*, inquit, *in tentationem, sed libera nos a malo*. Quam autem uim hęc uerba habeant consideremus.

Videtur mihi dominum nostrum Iesum christum multis diuersisque modis malum appellare pro malarum operationum diuersitate multis id nominibus uocans et modo *diabolum*, modo *Beelzebul*, nunc *Mamonem*,

2–4 Omnia … maris] Ps 8,8–9 4–5 Qui … hominum] Ps 146,9.8 17 colere et custodire] cf. Gen 2,15 24–25 nos … nostris] cf. Matt 6,12 28 Et ne … malo] Matt 6,13 32 diabolum] Matt 13,39 ‖ Beelzebul] Matt 10,25 ‖ Mamonem] Matt 6,24

1–2 constitutor] constituto *p* 6 dignitate] dignitatis *m* ‖ qui] quid *p* 8 tanto] tanta *p* 9 aut … contempserit] *om. v* 12 uiuendi] *om. m* 16 es] est *p* 19 decent] decet *p* dicent *v* 21 patienter] pascienter *m v* 26 istud] illud *k* 27 dimittere] obmittere *k m* ‖ oramus] oremus *m* 29 habeant] habent *m* 30 multis] multisque *p* ‖ diuersisque] diuersis *p* 31 malarum] malorum *p v* ‖ operationum] actionum *m*

nunc *principem tenebrarum*, alias *malum*, aliquando *patrem mendacii*, quan-
doque *homicidam*, et his similia, quorum unum | etiam *temptatio* est. Nos- SC 520
tramque affirmat opinionem dictorum cognominatio. Nam quom dixisset:
Et ne nos inducas in temptationem, intulit: *Sed libera nos a malo*, siquidem
»malum« utroque uerbo significetur. Qui enim temptationem ingressus non
est, is extra malum sit necesse est; et qui in tentatione est, hic in malo sit
necessario sequitur. Ergo »temptatio« et »malum« unum significatione est.

Quid ergo eiusmodi orationis doctrina nos exhortatur? Vt res scilicet
mundanas effugiamus quemadmodum dominus ad suos discipulos inquit:
Totus mundus in malo positus est. Qui igitur extra malum uult esse, a mundo
se necessario extrahat necesse est. Non enim potest temptatio animam
nostram attingere, nisi ueluti escam mundanam, sollicitudinem malo appo-
sitam, hamum | lasciuis proiciat hominibus. Sed clarius quod dicimus aliis SC 522
rationibus reddamus. Infestum est sępenumero mare quom procella sit, sed
non illis qui longe absunt. Corruptibilis est ignis, sed his qui in eum incidunt.
Crudele est bellum, sed illis dumtaxat qui in acie uersantur. Vt autem qui
mala belli fugere auet, optat ut in bellum non incidat; et qui ignem metuit
ne in eum proiciatur; et qui mare timet, ne naufragium patiatur; ita et qui
mali incursionem timet, orat ne in illud incidat.

Quom autem, ut saluator noster inquit: *Mundus in malo positus est*, in
rebus autem mundanis temptationum causę sunt, qui orat ut a malo eripia-
tur, recte accomodateque precatur ut a temptationibus liberetur. Non enim
hamum quispiam deglutiret, nisi auiditate escam traheret. |

Sed dicamus et nos surgentes deo: *Non inducas nos in temptationem*, idest SC 524
in huius mundi mala, *sed libera nos a malo*, eius scilicet qui in hoc mundo
potestatem tenet, a quo liberemur gratia Iesu christi ueri dei nostri qui cum
patre et spiritu sancto uiuit in sęcula sęculorum. Amen.

1 principem tenebrarum] cf. Luke 22,53 ‖ malum] Matt 5,37 ‖ patrem mendacii] John 8,44 2 homicidam] John 8,44 ‖ temptatio] cf. Matt 4,1; Luke 4,2 4 Et ne … malo] Matt 6,13 10 Totus … est] 1John 5,19 20 Mundus … est] 1John 5,19

6 et … est] *om. k* 11 necesse est] *om. m* 16 in] *om. p* 18 ne] nec *p v* ‖ patiatur] pasciatur *m* 19 orat] oret *k m p* 20 noster] *om. k* 24 nos] *om. v* 25 huius mundi] huiusmodi *k m* 26 liberemur] *om. m*

Index Locorum Sacrae Scripturae

Index Auctorum

PART 3

Commentary of the Homilies

∵

L'Homélie I *Sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse

Hélène Grelier-Deneux

1 Introduction

Le cycle des Homélies *Sur le Notre Père* s'ouvre par un premier discours dont la teneur est décalée par rapport aux homélies suivantes, et ce dans le sillage du traité d'Origène *Sur la prière* qui le précède de 150 ans environ. Conformément aux traités techniques antiques, mais aussi à la démarche de l'évangéliste Matthieu, Grégoire consacre le premier temps de son enseignement sur la prière à une réflexion plus théorique avant d'aborder dans un deuxième temps seulement l'exégèse proprement dite du Notre Père[1]. Ce faisant, la première homélie de Grégoire présente un caractère composite, en raison de la diversité de ses « ambiances » discursives et de ses *tempi*. En réalité, qui cherche à comprendre la cohérence de ses parties découvre que derrière les diverses atmosphères et thématiques abordées se trouvent en germe de nombreux développements exégétiques qui viendront dans les homélies suivantes. Telle est la première ligne de tension de ce texte inaugural soumis à notre examen.

En outre, cette première homélie présente une visée « protreptique » ; elle vise à convertir à la prière l'auditoire apparemment peu familier de cette pratique. Il semble, vu la variété des moyens littéraires développés à cette fin, que c'est là, pour Grégoire, l'enjeu de la mise en condition de son auditoire. Il envisage alors la prière du Notre Père comme une prière de demande, qui avait déjà fait l'objet d'une longue tradition de pensée chez les philosophes païens ou chrétiens avant lui. Derrière la succession de tableaux évoqués dans cette homélie se trouve donc abordée une question en arrière-fond qui nourrit la réflexion euchologique des premiers penseurs chrétiens : peut-on faire des demandes matérielles, et si oui, à quelles conditions ? C'est pour Grégoire une manière d'introduire et de resituer les demandes chrétiennes du Notre Père tout autant que de s'adonner, en moraliste, à une analyse des mouvements du cœur humain. L'un des enjeux de la présente étude sera de voir comment le prédicateur répond à cette question en l'ajustant au contexte pastoral de son temps, et comment sa réponse conditionne en fait son approche herméneutique de l'exégèse du Notre Père.

1 Voir Ch. Boudignon, « Les cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse appartiennent-elles à la tradition ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ ? Ou la magie de la première phrase », 409–410.

 | DOI:10.1163/9789004463011_008

2 Structure d'ensemble

L'homélie I commence par un exorde efficace et concis. Grégoire se retranche, sans effet oratoire, derrière l'autorité de Paul, et du Christ qui apprend aux apôtres la prière du Notre Père.

> Pour la prière, c'est le Verbe divin qui nous introduit à son enseignement, à travers ce qu'il suggère aux disciples dignes de lui, qui poursuivent avec effort la connaissance de la prière : comment il convient de s'approprier l'écoute divine par les mots de la prière[2].

En ouverture la prière est présentée comme « révélée », ainsi que l'ont rappelé Ch. Boudignon et M. Cassin[3]. L'effacement du prédicateur derrière les mots scripturaires apparaît avec plus de netteté en comparaison du prologue d'Origène. Si ce dernier est marqué par « la conscience aiguë de l'impossibilité humaine de prier et de comprendre théologiquement la prière, sans qu'intervienne l'aide de Dieu », selon L. Perrone[4], Grégoire, quant à lui, bâtit son exorde à partir d'une autre idée, celle du rapport confiant de maître à disciple. Le maître, c'est le Verbe, et le disciple, c'est celui qui cherche à comprendre le sens des mots de la prière, à commencer par le prédicateur lui-même qui a « l'audace » de proposer son exégèse et va délivrer une « éducation à la prière »[5].

En outre, l'exorde présente la prière comme un objet de connaissance (γνῶσις), c'est-à-dire d'apprentissage, qui consiste à savoir comment présenter sa demande au Seigneur (ὅπως χρὴ προσάγειν τῷ κυρίῳ τὴν δέησιν)[6]. C'est ainsi qu'est annoncé l'objet de la prédication : le Notre Père qui consiste en sept demandes.

Ensuite, le corps de la première homélie se déploie en deux temps : tout d'abord, la nécessité de prier pour échapper au péché ; secondement les moda-

2 *Or. dom.* I (SC 292,1-4) : Εὐχῆς ἡμῖν διδασκαλίαν ὁ θεῖος ὑφηγεῖται λόγος, δι᾽ ὧν τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ μαθηταῖς τοῖς ἐν σπουδῇ τὴν γνῶσιν τῆς προσευχῆς ἐπιζητοῦσιν, ὅπως οἰκειοῦσθαι προσήκει τὴν θείαν ἀκοὴν διὰ τῶν ῥημάτων τῆς προσευχῆς ὑποτίθεται. Sauf précision, la traduction citée est celle des éditeurs du volume des Sources chrétiennes.

3 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 87.

4 L. Perrone, « La prière des chrétiens selon Origène », in : P. Maraval – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence 2000, 201-221, ici 203.

5 M. Alexandre, « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia – P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30-47, ici 41.

6 *Or. dom.* I (SC 294,10). Voir Ch. Boudignon, « Les cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse », 412.

lités de la prière pétitionnaire, à partir de l'exégèse du verset de *Mt* 6,7 (« quand vous priez, ne faites pas de blabla comme les païens »), qui est un verset introductif à la prière du Notre Père chez l'évangéliste.

Une proposition de structure schématique de l'homélie se trouve en annexe de cet article (p. 281–282). On ne présentera ici que deux remarques. Le premier temps est délimité par une double inclusion : d'une part la constatation que la nature humaine cherche toujours à posséder davantage de biens matériels, et d'autre part qu'elle en oublie Dieu. L'enjeu de cette homélie consiste alors à convertir l'auditoire à la pratique de la prière en réorientant les désirs du cœur vers le profit non plus matériel mais spirituel. En outre, dans cette homélie inaugurale apparaît un mouvement de complexification de l'enseignement : Grégoire part de l'antagonisme simple entre prière et péché, puis en vient à distinguer plusieurs définitions de la prière pour montrer finalement comment la demande de biens spirituels dans une perspective eschatologique est le seul modèle de prière chrétienne valable.

3 Là où s'affaire le cœur, Dieu est oublié

3.1 *Le public des* Homélies

Cette question qui conditionne la teneur de l'enseignement spirituel[7] a déjà fait l'objet d'analyses menées par Ch. Boudignon et M. Cassin, présentées en introduction de leur volume dont nous nous permettons de rappeler quelques éléments à la mémoire du lecteur[8].

D'abord, aucun cadre liturgique n'est précisément décrit[9]. Aucun indice interne ne permet de localiser les *Homélies*, même s'il y a peu de chances qu'elles aient été prononcées à Constantinople, mais plutôt en Cappadoce, vu

7 Voir M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis, De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive* (*début IIIe s.-c. 430*), Paris 2017, 169 : « Les chrétiens ont très tôt mis en valeur une maxime classique de la rhétorique ancienne qui est d'adapter la forme de l'éloquence au public visé ». Voir aussi M. Cassin, « *De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham* », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Tübingen, 17-20 September 2008*) (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 277-311, ici 285-286.

8 Voir aussi M. Cassin, « De la composition des *Homélies sur le Notre Père* à leurs lectures byzantines », 62.

9 La seule indication précise se trouve à la fin de l'Homélie V (SC 524,1-2) : « Mais levons-nous, et disons, nous aussi, à Dieu : Ne nous livre pas à la Tentation… ». Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 30.

la prégnance des questions agricoles dans les exemples[10]. Aucun destinataire n'est mentionné, contrairement au traité d'Origène ou aux *Chapîtres sur la prière* d'Évagre le Pontique, mais le public reste indéfini d'après l'unique allusion présente (τὸν παρόντα σύλλογον)[11], et principalement composé de laïcs.

J. Seguin a pensé qu'il pouvait s'agir de catéchumènes car une telle prédication sur le Notre Père se trouve faire partie de l'enseignement catéchétique, et, dès le début, Grégoire se situe comme médiateur entre Dieu et les fidèles pour les préparer à prononcer les mots sacrés – les catéchumènes ne prononçaient la prière du Notre Père qu'après leur baptême[12]. Toutefois, aucune référence explicite n'y est faite, contrairement à la cinquième *Catéchèse mystagogique* de Cyrille de Jérusalem – dont l'attribution est discutée[13] – ou à la onzième *Homélie catéchétique* de Théodore de Mopsueste[14].

En revanche, d'après les tableaux des activités quotidiennes et les types d'individus croqués, il est fort probable, selon Ch. Boudignon et M. Cassin, que Grégoire s'adressait plutôt à la petite société de Cappadoce marquée par la pénurie[15], ainsi qu'à une classe sociale élevée ; entrepreneurs, propriétaires de mines métallifères, commerçants au long cours et maîtres de maison aux cuisiniers raffinés[16]. Le prédicateur dénonce le faste des riches[17], qui va jusqu'à l'excès pour qui part aux Indes chercher de précieux assaisonnements. Dans la diatribe contre le luxe, développée dans l'Homélie IV, la chute reprend l'exhortation morale de la première homélie : les riches courent vers de « vains

10 *Ibidem*, 33 ; 138-140.

11 *Or. dom.* I (SC 294, 1).

12 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 36, n. 1. R. Hammerling, « The Lord's Prayer : A cornerstone of early baptismal education », in : R. Hammerling (éd.), *A History of Prayer, The First to the Fifteenth Century*, Leiden, Boston 2008, 167-182, ici 167.

13 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 30-31 ; 61, n. 2 ; Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, V 11-18 (éd. A. Piédagnel [SC 126], Paris 1966, intr. 21-40 et 161-169). G. Maspero, « The Trinitarian Reading of the Lord's Prayer : the Third Homily », 326–327.

14 Par ex. Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique*, XI 7 (R. Tonneau – R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Reproduction phototypique du ms. Mingana Syr.* 561, Città del Vaticano 1949, 294-295 ; trad. M. Debié, Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* [PdF 62-63], Paris 1996, 177).

15 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 136. Voir P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover 2002, 40-41.

16 Cf. *Or. dom.* IV (SC 456, 5-458, 2) ; Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 138. Voir l'hypothèse de M.J. Brown, « Piety and Proclamation : Gregory's of Nyssa's sermons on the Lord's prayer », in : Hammerling (éd.), *A History of Prayer*, 79-116, ici 104.

17 Cf. *Or. dom.* IV (SC 456, 5-458, 11). Cf. aussi Basile, *Aux jeunes gens*, IX 2.

désirs et restent stériles car leur âme est continûment absorbée par eux »[18]. C'est précisément la place dévolue à cette critique du riche négociant qui rend peu probante l'hypothèse d'un auditoire monastique[19].

3.2 *Satire de l'agitation humaine*

Partant du constat inaugural que les hommes ne prient pas, le prédicateur déploie une large palette de moyens littéraires pour convertir les cœurs à la prière. Il croque alors plusieurs types d'individus pris dans une course au profit sans fin qui préfigure l'ample critique du luxe développée dans l'homélie IV et étoffée sur fond biblique par la métaphore du serpent du plaisir (cf. *Gn* 3)[20].

Cette mise en scène littéraire produit un enseignement très vivant et visuel, pour le plaisir de l'oreille ; on y perçoit une agitation continue des uns et des autres qui s'affairent en tous sens à leurs activités, au détriment des autres :

> Dans la vie présente, je vois qu'on met plutôt tout son effort (σπουδάζεται) à toute sorte d'activité : l'un a l'âme tournée vers une chose, l'autre, vers une autre ; mais le bien de la prière n'est pas l'objet de l'effort (σπουδή) des hommes. Le boutiquier se lève matin pour son négoce : il s'efforce d'exposer avant ses concurrents (πρὸ τῶν ὁμοτέχνων) sa propre marchandise aux acheteurs pour devancer (προλάβοι) les besoins des clients, doubler (ὑποφθάσας) les autres et écouler son stock. De même aussi l'acheteur a constamment en vue (πρὸ ὀφθαλμῶν) ce but, de ne pas manquer ce dont il a besoin (πρὸς τὴν χρείαν) en se laissant précéder (προληφθῆναι) par un autre, et court non pas vers l'oratoire, mais vers le marché (οὐκ ἐπὶ τὸ εὐκτήριον, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πρατήριον τρέχει). Et comme tous ont un égal désir du gain (πρὸς τὸ κέρδος) et s'efforcent de devancer (φθάσαι) autrui, voilà l'heure de la prière volée par les soucis (διὰ τῶν σπουδαζομένων) et détournée vers le négoce. Ainsi (οὕτως) fait l'artisan, ainsi (οὕτως) celui

18 *Or. dom.* IV (SC 458, 10-11).

19 M. Cassin, « De la composition des *Homélies sur le Notre Père* à leurs lectures byzantines », 62. Cette hypothèse n'exclut pas la présence d'un jeu intertextuel avec une tradition littéraire de la satire sur le sujet, et très probablement le dialogue de Lucien *Le navire ou les souhaits* comme l'a montré M. Cassin (*Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 138-139).

20 La tonalité satirique en début de discours est un outil pastoral auquel Grégoire recourt volontiers, comme dans son *Discours sur la divinité du Fils et de l'Esprit* où l'on voit les fidèles se passionner à un point ridicule pour le débat entre Eunome et ses adversaires dans les contextes les plus banals du quotidien (cf. *Deit. Fil.* [GNO X.2 120, 17-121, 14]) ; Perrin, *Civitas confusionis*, 170 et n. 518.

> qui se consacre à l'art de la parole, ainsi (οὕτως) le plaideur, ainsi (οὕτως) celui qui reçoit la charge de juger : chacun se porte tout entier et avec zèle (τῇ σπουδῇ ῥέπων) à ses affaires et oublie l'œuvre de la prière (τῆς κατὰ τὴν εὐχὴν ἐργασίας), en considérant l'activité (ἀσχολίαν) consacrée à Dieu comme une perte pour ce qu'il se propose d'atteindre. Car celui qui ambitionne un métier s'imagine que l'appui de l'allié divin (θείαν συμμαχίαν) est vain et infructueux pour ce qu'il se propose d'atteindre ; aussi, délaissant la prière, il place ses espoirs dans ses propres mains[21].

Aux accumulations combinées, celle des professions où l'on voit le commerçant (κάπηλος) qui ruse pour faire un plus grand bénéfice que ses concurrents, puis l'artisan (χειροτέχνης), l'orateur (ὁ περὶ λόγους ἠσχολημένος), le plaideur (ὁ δικαζόμενος), le juge, etc., celle des verbes d'action, associés à l'idée de rapidité (ὑποφθάσας, τρέχει, φθάσαι)[22] et souvent présents à la forme participiale pour croquer les individus sur le vif, s'ajoute l'alternance des particules ou préverbes πρό et πρός qui rendent l'idée d'empressement à devancer les autres ou décrivent l'objet vers lequel les hommes courent (cf. citation ci-dessus). Des formules binaires frappent la mémoire par les jeux de parallélisme et d'allitérations comme l'acheteur qui « court non pas vers l'oratoire (εὐκτήριον), mais vers le marché (πρατήριον) »[23]. La description est scandée par l'anaphore de οὕτως dans une ample gradation syntaxique (cf. ci-dessus) qui met tous les types d'individus sur le même plan : commerçants, artisans, homme de lettres ou de justice. La condamnation morale atteint son paroxysme lorsque Grégoire montre que l'effort est toujours mis en œuvre par cupidité (πλεονεξία), engendrant ainsi toutes sortes de conflits et de maux jusqu'au meurtre (φόνῳ)[24], et ce pour faire mieux que les autres. Enfin, cette satire a une portée universelle, ce ne sont pas seulement les boutiquiers, les juges, les orateurs ou les paysans qui sont concernés, mais la nature humaine dans sa quasi-totalité :

> Mais en réalité, la nature humaine presque tout entière se tient en éveil uniquement dans un but matériel. Voilà vers quoi tend l'effort, en quoi réside l'ardeur, à quoi sont occupés la mémoire et l'espoir ; sans sommeil et sans repos dans le désir d'obtenir davantage, voilà la nature humaine en toute affaire où il est possible de trouver davantage : honneur et gloire,

---

21 *Or. dom.* I (SC 294, 12-298, 3), trad. légèrement modifiée.
22 *Or. dom.* I (SC 296, 2, 6, 8).
23 *Or. dom.* I (SC 296, 7). Cf. jeu de mots équivalent en *Or. dom.* V 2 (SC 510, 16-17).
24 *Or. dom.* I (SC 300, 11).

abondance de richesses, maladie de la colère, partout notre nature vise à obtenir davantage en ces domaines. Mais quant aux vrais biens de Dieu, aucun discours n'en fait mention[25].

Toutes les facultés intérieures sont ici mobilisées (mémoire, ardeur, effort) sans repos (ἄϋπνός ἐστι καὶ ἀκοίμητος, ἐγρήγορεν) comme pour dénoncer l'excès et le déséquilibre non seulement individuels mais communautaires qui en découlent. En ouverture de son homélie, Grégoire s'adonne ainsi à une critique du matérialisme, présenté comme une forme d'idolâtrie[26]. Cette satire comprend d'abord la critique d'un comportement collectif des couches mercantiles de la société à qui l'économie profite. En effet, il n'est fait nulle allusion aux couches sociales les plus pauvres qui paient à leur mesure le tribut des riches, comme on le trouvera ensuite dans les Homélies IV et V. Toutefois comme invite à le penser le dernier extrait, le mécanisme déréglé que Grégoire veut mettre au jour est celui d'une tendance inhérente au cœur humain, à la source de cette course au profit matériel.

En somme, comme l'a fait remarquer M. Cassin à juste titre, la dimension pastorale se manifeste « dans la tension qu'introduit l'orateur entre une grande proximité avec l'action humaine, qui s'appuie sur les préoccupations quotidiennes des auditeurs et un souci constant de les faire se tourner vers les biens véritables »[27]. C'est en ce sens que l'espace de la prédication permet le déploiement d'une « théologie pastorale »[28].

Au milieu de cette agitation, un refrain revient sans cesse : les hommes délaissent la prière, présentée pourtant comme une activité elle aussi (ἐργασία,

25 *Or. dom.* I (SC 316, 11-318, 2) : Νυνὶ δὲ πρὸς μόνον τὸ ὑλικὸν πᾶσα σχεδὸν ἐγρήγορεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, πρὸς τοῦτο ἡ σπουδὴ, ἐν τούτῳ ἡ προθυμία περὶ ταῦτα καὶ ἡ μνήμη καὶ ἡ ἐλπὶς καταγίνεται· ἄϋπνός ἐστι καὶ ἀκοίμητος πρὸς τὴν τοῦ πλείονος ἐπιθυμίαν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐν παντὶ πράγματι ἐν ᾧ δυνατόν ἐστιν ἐξευρεθῆναι τὸ πλέον, εἴτε κατὰ τιμήν τε καὶ δόξαν, εἴτε κατὰ τὴν τῶν χρημάτων περιουσίαν, εἴτε κατὰ τὴν τοῦ θυμοῦ νόσον, πανταχοῦ πρὸς τὸ πλέον ἐν τούτοις ἡ φύσις βλέπει. Τῶν δὲ ἀληθινῶν τοῦ θεοῦ ἀγαθῶν λόγος οὐδείς.

26 *Or. dom.* I (SC 300, 2) en référence à *Col* 3, 5. Voir Brown, « Piety and Proclamation », 92, pour une critique sociale similaire dans la littérature païenne chez Plutarque, Plaute, Pétrone.

27 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 36. À la différence des traités latins antérieurs sur le *Notre Père* de Tertullien et de Cyprien, et de celui d'Origène, Grégoire n'aborde pas, pour commencer, les considérations pratiques, matérielles sur la prière, ses formes et ses rites, mais il s'attache aux motions du cœur et leurs conséquences sur le comportement. L'enseignement est donc immédiatement spirituel.

28 Brown, « Piety and proclamation », 79.

συνεργία, ἀσχολία)[29] ou un bien (ἀγαθόν), entendu au sens du bien qu'est la prière et du bien qu'elle procure[30].

La notion de σπουδή qui renvoie à l'effort, à l'empressement, traverse toute l'homélie du début à la fin, au point de devenir une sorte de fil rouge. Elle est alors associée à l'oubli de Dieu (λήθη τοῦ θεοῦ)[31], ce qui lui donne une connotation très négative. En corrélation avec des mots qui signifient le désir (ἐπιθυμία), le terme σπουδή s'oppose constamment à la prière appelée εὐχή ou προσευχή indifféremment ici[32], comme dans cette phrase emblématique qui dépeint l'orateur : « il considère l'effort comme plus précieux que la prière » (προτιμοτέραν ποιεῖται τῆς προσευχῆς τὴν σπουδήν)[33]. L'antagonisme entre l'effort et la prière est même redoublé par l'antithèse entre ce qui est céleste et ce qui terrestre, en des termes platonisants[34] :

> De la même façon aussi, les autres occupations arrachent l'activité de l'âme à ce qui est plus grand et céleste par le souci de ce qui est corporel et terrestre[35].

29 *Or. dom.* I (SC 296, 13-15).

30 *Or. dom.* I (SC 298, 15 et 295 n. 7).

31 *Or. dom.* I (SC 298, 14 puis 318, 1-2).

32 Pour une définition de προσευχή, voir M. Harl, *Voix de louange : les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne* (Anagôgê), Paris 2014, 141-142 : « terme tardif dans la langue grecque qui s'est développé de façon spécifique dans le judaïsme et le christianisme ; il reprend ce qui était le trait commun de la plupart des emplois classiques de προσεύχομαι : le préfixe προσ- indique le mouvement vers le divin, la proximité du divin ». Contrairement à l'emploi de ces termes dans l'Homélie I, Grégoire opère, dans l'Homélie II, une distinction de sens entre les deux mots εὐχή et προσευχή, vouée à une certaine postérité patristique. Voir L. Karfíková, « Gregory of Nyssa, 'Our Father in Heaven' », 291–296.

33 *Or. dom.* I (SC 298, 8-9).

34 Cet antagonisme est sans cesse relié chez Grégoire à la thématique de l'ascension de l'âme qui polarise si souvent son exégèse. Voir M. Harl, « Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses *Orationes in Canticum canticorum* », in : Eadem, *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 235-249, ici 238-239.

35 *Or. dom.* I (SC 298, 9-11), trad. revue : Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐκκρούει τὴν περὶ τὰ μείζω καὶ οὐράνια τῆς ψυχῆς ἀσχολίαν τῇ τῶν σωματικῶν τε καὶ γηΐνων φροντίδι. Cf. plus tardivement Cassien, *Conférences*, *De la prière*, IX 4 (éd. E. Pichery [SC 54], Paris 1958, 43), où l'âme est comparée à un fin duvet ou à une plume : elle peut s'élever à des hauteurs ou plonger alourdie. Comme le rappelle G. Maspero, à cette coloration platonisante s'ajoutent des résonances psalmiques (Ps 54, 7) (« The Trinitarian Reading of the Lord's Prayer : the Third Homily », 330).

Cette coloration négative du champ lexical de l'effort, σπουδή, est tout à fait particulière. Pour preuve, l'usage qu'en fait par exemple Grégoire en un sens positif au début de ses *Homélies sur l'Ecclésiaste* pour désigner l'ardeur à étudier la Bible, présentée comme un commandement divin (cf. *Jn* 5, 39)[36]. Toutefois, dans ce même cycle homilétique, il donne une définition de la vanité qui éclaire la perspective morale de ce terme négatif dans notre homélie, en la qualifiant d'empressement sans limite (σπουδὴ πέρας οὐκ ἔχουσα)[37].

La conséquence d'un tel activisme est présentée dans notre Homélie comme le développement du péché sous toutes ces formes :

> Il se développe perpétuellement par ses acquisitions parce qu'il est ancré dans tous les efforts humains, car l'oubli de Dieu domine tout et le bien de la prière n'est pas inclus dans ce que les hommes s'efforcent d'obtenir[38].

C'est le deuxième temps de la description satirique : à la peinture de l'agitation sans fin des hommes qui se détournent de Dieu répond une description du mécanisme de propagation du mal (ἁμαρτία)[39]. Sont alors décrits les « élans du cœur vers le mal » (πρὸς τὸν κακὸν ὁρμαί)[40], effets de la cupidité, qui culmine par un point d'orgue sous la forme d'une question :

> Et comment énumérer toutes les activités par lesquelles le péché se mêle à la vie humaine, sous de multiples ramifications et de multiples formes (πολυσχιδῶς καὶ πολυτρόπως τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ καταμίγνυται) ? Or la cause de cela n'est rien d'autre que le refus des hommes de s'associer Dieu comme allié (τὴν τοῦ θεοῦ συμμαχίαν) dans les efforts de leurs mains (πρὸς τὰ ἐν χερσὶ σπουδαζόμενα)[41].

36 *Eccl.* I 1 (GNO V 278, 18 ; SC 416 108, 32).

37 *Eccl.* I 3 (GNO V 278, 23 ; SC 416 114, 29-31).

38 *Or. dom.* I (SC 298, 12-300, 1) : ἡ ἁμαρτία, ἀεὶ ταῖς προσθήκαις ἐπὶ τὸ μεῖζον αὔξουσα πάσαις ταῖς ἀνθρωπίναις σπουδαῖς ἐμπεπλεγμένη, διότι λήθη τοῦ θεοῦ κατακρατεῖ τῶν πάντων, καὶ τὸ τῆς εὐχῆς ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις τῶν σπουδαζομένων οὐ συνεφάπτεται.

39 *Or. dom.* I (SC 298, 12).

40 *Or. dom.* I (SC 300, 10).

41 *Or. dom.* I (SC 302, 1-5), trad. légèrement modifiée. Ce discours est repris dans les mêmes termes dans l'Hom. IV avec la métaphore filée du serpent du plaisir (par ex. ποικίλαι καὶ πολύτροποι τῶν ἡδονῶν en 462, 4 fait pendant à πολυσχιδῶς καὶ πολυτρόπως ; cf. aussi SC 464, 4.10-11). Il s'agit toujours d'une dénonciation de l'attitude du cœur humain qui porte son désir hors des limites du nécessaire : on voit le reptile ramper insidieusement vers le désir d'avoir toujours plus (ἐπιθυμία τῆς πλεονεξίας).

Plus loin, l'Homélie IV donnera une réponse à ce mal : « restes-en au besoin : que tu aies pour limite, dans le souci de ton existence, la satisfaction de ton besoin avec ce qui est à ta portée »[42]. C'est le même avertissement qui est donné dans l'*Homélie sur la bienfaisance*, 15 : « Χρῆσαι, μὴ παραχρήσῃ » (« Use, n'abuse pas »)[43]. Cet appel à la sobriété n'est pas seulement une maxime individuelle mais le cycle de ces homélies en montre les implications économiques à l'échelle de la société entière[44]. Il sert alors à revendiquer une justice sociale où les écarts entre les riches et les pauvres se dissipent[45].

Ce qui fait la singularité de l'approche de Grégoire ici, c'est le fait que cette vision d'une économie selon les besoins et non en recherche de surplus systématique découle de la juste relation de l'homme à Dieu et atteste l'authenticité de la prière chrétienne. En effet, l'exhortation à la sobriété n'est pas nouvelle, comme l'indique le relevé de M. Brown dès Aristote, *Politique*, I[46], mais chez Grégoire, cette composante économique est présentée comme une mise en pratique des demandes du Notre Père.

4 L'apologie de la prière

En contrepoint de ce panorama critique de la vie des auditeurs, Grégoire cherche à persuader ces derniers, dans un premier temps, que la prière est l'unique viatique pour lutter contre le péché : « Si la prière précède l'effort, le péché ne trouve pas d'accès à l'âme » (Ἐὰν εὐχὴ τῆς σπουδῆς προηγήσηται, ἡ ἁμαρτία πάροδον κατὰ τῆς ψυχῆς οὐχ εὑρήσει)[47]. Tel est le bénéfice de la prière si elle compénètre l'action :

42 *Or. dom.* I (SC 462, 13-15) ; *Beat.* IV (GNO VII.2 121, 5-13) ; *Eccl.* IV (GNO V 339, 2 ; SC 416 232, 107-108) ; l'amour de l'argent est la racine de tous les maux.

43 *Benef.* (GNO IX 104, 14 ; SC 588, trad. P. Maraval, Paris 2017, 206, 23).

44 Voir Brown, « Piety and Proclamation », 85.

45 Cf. aussi les homélies *Sur la bienfaisance* et *Sur les pauvres*. A. Meredith, « The Three Cappadocians on Beneficence : a Key to Their Audiences », in : M.B. Cunningham – P. Allen (éd.), *Preacher and Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, 89-104, ici 97-99.

46 *Politique*, I 1258a38-1258b7, ou 1257b41-1258a2 dans un raisonnement sur la distinction entre la richesse naturelle et l'acquisition de richesse : « La cause de cette disposition est la préoccupation de *vivre* (τὸ ζῆν) et non pas de *vivre bien* (τὸ εὖ ζῆν) ; comme un tel désir n'a pas de limite (ἄπειρον), on désire pour le combler des moyens eux-mêmes sans limite (ἀπείρων) » (trad. J. Aubonnet [CUF], Paris 1960, 30).

47 *Or. dom.* I (SC 302, 6-7).

> Si tout homme (…) accomplit chaque action avec une prière, il se détournera du péché par l'heureux chemin vers ce dont il se soucie, puisque rien de contraire n'attirera son âme vers la passion (εἰ μετ' εὐχῆς ἕκαστον πράττοι, τῇ πρὸς τὸ σπουδαζόμενον εὐοδίᾳ τοῦ ἁμαρτάνειν ἀποτραπήσεται, οὐδενὸς ἐναντίου τὴν ψυχὴν πρὸς πάθος καθέλκοντος)[48].

Et plus loin :

> Car c'est de l'acte de prier que naît le fait d'être avec Dieu (Ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι), et celui qui est avec Dieu est séparé de l'Adversaire (ὁ δὲ μετὰ θεοῦ ὢν τοῦ ἀντικειμένου κεχώρισται)[49].

Ces trois extraits montrent comment Grégoire, dans un raisonnement étonnamment simple, présente l'activité de la prière corrélativement aux actions du quotidien dans l'association de l'homme avec Dieu : à deux reprises, les fidèles sont exhortés à prendre Dieu comme allié de leur action (ἡ τοῦ θεοῦ συμμαχία)[50]. Cette compénétration est la clef de voûte de l'enseignement préalable à la prière, comme en témoigne l'hymne sur la prière qui s'apparente à une récapitulation pédagogique. Alors que Grégoire pourrait développer les vertus de la prière sur un mode de discours philosophique qu'il connaît bien, puisqu'il y fait allusion à la fin de l'hymne, il développe au contraire une apologie de la prière fondée sur une accumulation de propriétés très concrètes qui renvoient à toutes sortes de situations humaines, heureuses ou malheureuses, intérieures ou extérieures ; les passions, l'économie domestique et sociétale, les états et âges de la vie, les métiers[51].

Cette application concrète de la prière donne le ton singulier de l'enseignement de Grégoire par rapport au discours d'Origène, quand bien même ce dernier insiste lui aussi sur la corrélation entre prière et action dans son traité *Sur la prière*, XII 2, quand il explique ce à quoi tient la prière continuelle à laquelle Paul exhorte en *1 Th* 5,17, « priez sans cesse » :

> Puisque les œuvres de vertu et l'exécution des commandements constituent une part de la prière, il prie sans cesse celui qui joint la prière (εὐχή)

48 *Or. dom.* I (SC 302, 15-18).
49 *Or. dom.* I (SC 304, 6-7).
50 *Or. dom.* I (SC 302, 4-5) : « associer Dieu comme allié dans les efforts de leurs mains » (τὴν τοῦ θεοῦ συμμαχίαν πρὸς τὰ ἐν χερσὶ σπουδαζόμενα).
51 C'est là une différence avec la vision de la prière perpétuelle dans le *Stromate* VII de Clément d'Alexandrie. Voir A. Timotin, « Tradition néoplatonicienne », 19.

> aux œuvres nécessaires (τοῖς δέουσιν ἔργοις) et à la prière les actions qui conviennent (πρεπούσας πράξεις). Ainsi seulement nous pouvons considérer comme réalisable le précepte de prier sans cesse[52]. Il consiste à envisager toute la vie du saint comme une seule grande prière ininterrompue (πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν), dont ce que nous avons coutume de nommer prière n'est qu'une partie (μέρος)[53].

De cette interpénétration de la prière et des « œuvres » (ἔργα, πράξεις) naît une forme de prière continue qui se distingue de la prière à heure fixe à la forme codifiée. Elle est décrite comme une pratique individuelle de sanctification, qui consiste en une disposition intérieure s'enracinant dans la pratique des vertus[54]. Et plus encore, selon L. Perrone, pour Origène, le Notre Père est le modèle de prière qui répond à l'exigence évangélique de la prière continuelle, programme de vie pour ceux qui veulent devenir « fils de Dieu »[55]. Cette règle d'or de la prière continuelle se retrouve dans tous les premiers traités chrétiens euchologiques avant Grégoire comme corollaire naturel de l'acte de faire mémoire de Dieu[56]. Et l'on sait combien elle prend dans le monachisme oriental une nouvelle importance à titre de technique de prière, qui sera même décisive dans l'hésychasme[57].

---

52 Cf. 1 Th 5,17.

53 Origène, *Sur la prière*, XII 2 ; cf. M.-B. von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, Berlin, Boston, Freiburg 2014, 144, 7-12 pour le texte grec. Le concept de la prière continuelle est emprunté aux philosophes grecs comme l'a mentionné A. Timotin, « Tradition néoplatonicienne », 18–19. Philon en reprend l'idée qu'il a peut-être empruntée aux cyniques ou à Aristote. M.-B. von Stritzky indique comme source d'Origène Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII 73, 1, à propos du vrai gnostique par distinction avec la pratique païenne de prier à certains moments de la journée (Εὐχὴ γὰρ αὐτῷ ὁ βίος ἅπας καὶ ὁμιλία πρὸς θεόν). Cf. aussi *Strom.*, VII 40, 3 dans une réflexion sur la distinction entre la prière à heures fixes et la prière du gnostique qui prie « durant sa vie entière » (παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον).

54 G. Filoramo, « Aspects de la prière continuelle dans le christianisme ancien », in : Maraval – Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, 165-175, ici 167 et 170, rappelle que le modèle de prière revendiqué par Origène, – et, selon nous, par Grégoire aussi –, « consiste en un moyen de sanctification qui ne met pas entre parenthèses la donne éthique, la nécessité pour l'individu de respecter les normes et les règles de la société en général et de la communauté ecclésiale en particulier ».

55 L. Perrone, *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011, 443.

56 Cf. par ex. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII 7 ; Tertullien, *Sur la prière*, XXIV ; Cyprien, *Sur l'oraison dominicale*, XXV-XXVI 2.

57 Pour une bibliographique essentielle sur ce sujet, voir A. Timotin, « Tradition néoplatonicienne », 18, n. 48.

Grégoire développe lui aussi avec insistance cette approche de la prière, bien que le verset d'*1 Th* 5,17 ne soit étonnamment pas mentionné dans notre homélie[58]. Il y exhorte son auditoire en citant deux autres références bibliques célèbres, à des moments charnières, la première dans l'exorde, la seconde juste avant l'hymne à la prière.

> 1. Il faut absolument "se tenir ferme dans la prière" comme le dit l'Apôtre (τὸ δεῖν πάντως τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖν)[59].

En ajoutant ici l'adverbe πάντως à la citation de Paul (*Rm* 12, 12 ; *Col* 4, 2), il y ajoute son autorité et sa conviction de pasteur.

> 2. Il faut toujours prier et ne pas perdre cœur (δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν)[60].

Cette parole de Jésus qui, dans son contexte originel, introduit la parabole de la veuve et du mauvais juge (*Lc* 18, 1), est l'une des références bibliques principales sur la prière continuelle dans la tradition chrétienne et sert à formuler l'exigence de la vie chrétienne qu'est l'union à Dieu : ἐκ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι[61]. En atteste un usage de Basile cité par les éditeurs du volume, alors qu'il est en train de commenter le sens de l'adverbe « ἀδιαλείπτως » de *1 Th* 5, 17 :

> Οὕτως Ἀδιαλείπτως προσεύξῃ· οὐκ ἐν ῥήμασι πληρῶν τὴν προσευχήν, ἀλλὰ δι' ὅλης τοῦ βίου τῆς διαγωγῆς συνάψας σεαυτὸν τῷ Θεῷ, ὡς συνεχῆ καὶ ἀδιάλειπτον εἶναι προσευχὴν τὴν ζωήν σου.
>
> Ainsi "Tu prieras sans cesse" : sans remplir ta prière de mots, mais en t'unissant à Dieu tout au long de ta vie, dans l'idée que ta vie est une prière continue et ininterrompue[62].

58 La dépendance de Grégoire par rapport à Origène reste cependant discutée par V.H. Drecoll sur la base d'analyses de l'Homélie V : voir « Gregor von Nyssa, *De oratione dominica* 5. Darstellung und Analyse », 399–400, n. 104, dans le sillage d'A. Meredith, « Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer », *Heythrop Journal* 43 (2002) 344-356.

59 *Or. dom.* I (SC 294, 2).

60 *Or. dom.* I (SC 304, 4-5).

61 *Or. dom.* I (SC 304, 5-6).

62 Basile, *Homilia in martyrem Julittam* (PG 31, 244D6-245A2).

Ch. Boudignon a montré dans son étude introductive que Grégoire aurait repris ces deux citations du début du chapitre 56 des *Règles morales* sur la prière, un recueil de versets scripturaires illustrant la vie parfaite du chrétien[63]. Cet ouvrage, compris dans le *corpus asceticum* probablement attribué à tort à Basile selon A. Perrot[64], aurait été rédigé dans un milieu monastique. En vertu du développement de Grégoire qui montre le penchant des hommes à s'adonner au travail en oubliant de le consacrer d'abord à Dieu[65], celui-ci reprendrait l'enseignement sur la prière pendant le travail manuel prodigué en contexte monastique pour l'élargir à tout chrétien, ce que les *Règles longues* imposaient aux membres des « fraternités eustathiennes ». Je ne suis toutefois pas sûre qu'il faille voir ici l'une des singularités du discours de Grégoire qui se référerait spécifiquement au mode de vie monastique pour en appliquer les exigences aux laïcs, car d'autres homélies attestent de telles exhortations, comme la vingt-et-unième homélie *Sur les statues* de Jean Chrysostome[66], où ce dernier enjoint son auditoire, s'il est amené à faire un travail manuel, à réciter les psaumes[67]. En réalité, ce type de pratique découle naturellement des préceptes bibliques, comme on l'a vu.

En outre, la prière est présentée dans cette Homélie comme « souvenir de Dieu » (τοῦ θεοῦ μνήμη) par antithèse avec la σπουδή ; elle devient le viatique contre le péché puisqu'elle évite à l'homme d'oublier Dieu : « Lorsque le souvenir de Dieu est bien ancré dans le cœur, les desseins de l'Adversaire restent infructueux »[68].

Le Nysséen reprend l'exercice antique du souvenir de Dieu pratiqué comme un moyen de perfectionnement de la vie morale et spirituelle mais il en fait immédiatement une application concrète en présentant les bienfaits pour

63 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 122-123.

64 A. Perrot, *Le législateur incertain, Recherches sur la contribution ascétique de Basile de Césarée*, thèse de doctorat de l'Université Paris-Sorbonne, sous la dir. d'O. Munnich, Paris 2016. Pour un jugement plus nuancé sur cette question, voir A. Perrot, « Basile de Césarée », in : M. Cassin (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, IV, Paris, Belles Lettres, 2021, 221-398 spécialement 359-367.

65 *Or. dom.* I (SC 296, 1-298, 11).

66 Pour un état de la tradition manuscrite de cette homélie et de son appartenance au cycle *De statuis*, voir G. Bady, « Les vingt-quatre homélies *De statuis* de Jean Chrysostome, Recherches nouvelles », *Revue des études augustiniennes* 46 (2000) 83-91.

67 PG 49 237, 23-25.

68 *Or. dom.* I (SC 302, 7-10) : τῆς γὰρ τοῦ θεοῦ μνήμης ἐν τῇ καρδίᾳ καθιδρυμένης ἄπρακτοι μένουσιν αἱ τοῦ ἀντικειμένου ἐπίνοιαι.

l'agriculteur, le voyageur, le militaire, le futur marié, ou tout homme qui a un projet (τῶν πρός τι τὴν ὁρμὴν ἐχόντων)[69] et qui n'oublie pas Dieu.

Ce faisant, la prière est présentée comme un remède contre la cupidité, appelée ailleurs « maladie »[70]. Pour preuve très concrète l'exemple de l'agriculteur :

> La prière protège aussi l'agriculteur du péché en multipliant les fruits dans un petit lopin de terre en sorte que le péché n'entre plus avec le désir de posséder davantage (ὡς μηκέτι τῇ τοῦ πλείονος ἐπιθυμίᾳ συνεισιέναι τὴν ἁμαρτίαν)[71].

Derrière l'apparence matérialiste de la prière, le Cappadocien délivre un enseignement moral très concret sur la discipline du désir (ἐπιθυμία) et la régulation des passions, selon une vision philosophique commune, attestée aussi bien chez les philosophes païens, tels les stoïciens et les platoniciens, que chez les chrétiens[72]. L'exhortation à cette discipline du cœur ne prend pas la forme d'un exposé théorique mais appliqué aux situations courantes car le bénéfice de l'exercice intérieur est présenté comme un gain de production agricole. Plusieurs interprétations sont d'ailleurs possibles selon Ch. Boudignon : comme Dieu est maître du climat, il rend efficace la prière, ou bien la prière permet de recevoir de l'abondance divine les fruits terrestres plutôt que de l'homme lui-même dans son obsession d'avoir toujours plus[73]. En tout cas, on a là un indice de l'ajustement de l'enseignement au public auquel Grégoire s'adresse, qui, s'il est peu familier de la prière, l'envisage d'abord comme une prière de demande pour un succès matériel. Mais Grégoire joue sur les attentes de son public et l'horizon matérialiste pour le convertir à la nécessité de la prière avant l'activité. Il profite de son exhortation spirituelle à la prière pour montrer la fécondité paradoxale d'une économie fondée sur la valeur de sobriété[74].

L'articulation entre la prière comme mémoire de Dieu et la lutte contre les pulsions passionnelles ne fait pas la singularité de cette mise en condition de l'auditoire par Grégoire : ce dernier s'inscrit dans une tradition d'enseignement

---

69 *Or. dom.* I (SC 302, 15).
70 *Or. dom.* I (SC 300, 8).
71 *Or. dom.* I (SC 302, 12-13). Cf. aussi l'approche de J. Reynard, « Convergences et divergences entre interprétation du Psautier et exégèse du Notre Père », 421–422.
72 Voir P. Hadot à propos d'Épictète et de Marc Aurèle (*La Citadelle intérieure : introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris 1992, 145-160) ; M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988, 349.
73 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 137.
74 Cf. M. Ludlow, « *Homilies on the Lord's Prayer* IV », 370.

spirituel bien attestée dans le monachisme naissant à son époque, et où elle est liée explicitement à la garde du cœur[75]. À la fin du IVe siècle, la « mémoire de Dieu » a aussi nourri la réflexion euchologique chez les philosophes antérieurs ou contemporains du Nysséen, car elle est perçue comme l'expression de la *prosochè* philosophique, qui consiste à vivre dans la présence à Dieu et à soi-même[76] et qui est considérée comme l'attitude fondamentale du sage chez les platoniciens comme chez les stoïciens. Elle était aussi bien connue des Thérapeutes de Philon[77].

Pour montrer à quel point l'enseignement de Grégoire est proche de ses prédécesseurs néoplatoniciens, voici trois extraits de Porphyre dans sa *Lettre à Marcella*, emblématiques de cette compréhension du divin, qui décrivent ainsi la compénétration de l'action et de la prière :

> XII. Que Dieu soit présent comme observateur et comme surveillant (ἐπόπτης καὶ ἔφορος) de chaque action, chaque œuvre et chaque parole.
>
> XX. Si donc tu te souviens (μνημονεύῃς) constamment que là où ton âme circule et met le corps en action, Dieu est présent comme surveillant de toutes tes intentions et dans toutes tes actions, tu respecteras ce spectateur à qui rien n'échappe et tu habiteras avec Dieu.
>
> XXI. Là où s'introduit l'oubli de Dieu (λήθη θεοῦ), le mauvais démon (κακὸν δαίμονα) fait nécessairement sa demeure. Car l'âme, comme tu l'as

---

75 Cf. Évagre qui rappelle la fragilité de la mémoire humaine en proie aux tentatives du démon, *Chapitres sur la prière* 45-47, 69 (éd. P. Géhin [SC 589], Paris 2017, 258-261, 282-283). Une définition remarquable mais postérieure à Grégoire chez Diadoque de Photicé, *Chapitres gnostiques*, 97 (éd. É. des Places [SC 5bis], Paris 1955, 160, 3-7) : « Le propre d'un homme ami de la vertu est de consumer sans cesse par le souvenir de Dieu ce qu'il y a de terrestre dans son cœur, afin qu'ainsi peu à peu le mal soit dissipé par le feu du souvenir du bien et que l'âme revienne parfaitement à son éclat naturel avec une splendeur accrue », cité par P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002, 86, dont nous reprenons la réflexion ci-après.

76 Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même*, VI 7 : « Mets ta joie et ta satisfaction en une seule chose, à passer d'une action utile à l'État à une autre qui lui soit encore plus utile, en te souvenant toujours de Dieu » ; cf. aussi *Écrits pour lui-même*, VII, 54. Épictète dans l'*Enchiridion* et dans les *Entretiens* « souligne la fonction éthique positive de ce type de mémoire : en se souvenant de ce dieu particulier qu'est la Loi universelle qui règle la vie cosmique, l'homme sera capable de suivre le bien représenté par le Logos du cosmos » (Filoramo, « Aspects de la prière continuelle », 169).

77 Philon, *Sur la vie contemplative* 26 (éd. F. Dumas – P. Miquel [Œuvres de Philon d'Alexandrie 29], Paris 1963, 94-96).

> appris, est le séjour soit de dieux soit de démons. Et si les dieux habitent en elle, elle pratiquera le bien, en paroles comme en actes. Mais si elle accueille le mauvais pour habiter avec elle, elle accomplit tout par perversité (πονηρίας)[78].

Ce dernier extrait ressemble étonnamment à l'expression du Cappadocien en ouverture de son hymne à la prière, dans l'alternative sans *tertium quid* exposée entre l'union à Dieu ou l'union au mauvais. Chez Grégoire, la « mémoire de Dieu », conçue comme moyen d'être uni à Dieu, permet d'éviter d'être possédé par le mal[79].

En somme, comme chez Origène (*Sur la prière*, VIII 2)[80], mais aussi chez les néoplatoniciens, la « mémoire de Dieu » entretient une disposition intérieure spirituelle qui est déjà un bienfait en elle-même, car elle détourne de beaucoup de fautes. Elle est corrélative de la présence de Dieu qui voit tout et « sonde les cœurs et les reins » (cf. *Jr* 11, 20a), idée présente aussi chez Clément d'Alexandrie dans le *Stromate*, VII 36, 5 sur la prière du *vrai* gnostique.

L'attention à Dieu est corrélative d'une rectification de l'intention, et c'est bien sur cet arrière-fond que Grégoire articule la prière avec les activités du quotidien dans la mesure où la prière permet de rectifier le dérèglement du désir d'avoir toujours plus[81].

En outre, le modèle de prière continuelle auquel Grégoire se réfère n'est pas sans lien avec une autre définition célèbre, qu'il utilise également et qui a retenu l'attention de plusieurs contributeurs du présent volume ; la « conversation avec Dieu » (ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν / προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία[82]). Elle revient à deux reprises dans l'Homélie I, et une fois dans l'Homélie II à propos de Jésus, nouveau législateur dont Moïse était le type, qui invite tout le peuple à s'entretenir avec Dieu[83].

Cette expression a elle-même été employée par Origène, *Sur la prière*, IX 2 selon une approche vraisemblablement plus intellectualiste que chez Gré-

---

78 Porphyre, *Lettre à Marcella*, XII ; XX ; XXI (éd. É. des Places, trad. A. Perrot [Classiques en Poche 122], Paris 2019, 24-27 ; 38-39).

79 *Or. dom.* I (SC 304, 5-6).

80 Origène, *Sur la prière*, VIII, 2 (von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, 130, 12-13).

81 Cf. l'analyse très pertinente de S. Douglass, « Alienation from the Reality and Substance of Hope in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Lord's Prayer* » : « What was most at stake for Gregory in prayer was (…) a radical earthly spiritual mode of being », 512.

82 *Or. dom.* I (SC 310, 14 ; 308, 1). Voir F. Vinel, « Les *Homélies sur le Notre Père* : composition, unité, visée (σκοπός) », 34 ; Timotin, « Tradition néoplatonicienne », 14.

83 *Or. dom.* III (SC 388, 11).

goire[84]. A. Le Boulluec, dans son article sur «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène», a montré comment ce dernier avait repris cette formule de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VII 39, 6)[85] tout en en infléchissant le sens[86], et comment Clément lui-même la tenait de Maxime de Tyr. A. Timotin, quant à lui, s'est adonné à l'exégèse de cette formule chez Maxime et a analysé comment elle se trouve utilisée dans une critique de la prière pétitionnaire traditionnelle pour définir la prière du philosophe, qui ne porte pas sur des biens absents mais sur le présent (περὶ τῶν παρόντων)[87]. Il a aussi reconstitué la généalogie de cette expression, rappelant par là son origine platonicienne[88] et montrant que déjà chez Maxime, des éléments de l'attitude spirituelle stoïcienne de l'époque impériale y sont adjoints, notamment la revendication d'une forme de prière qui porte sur le présent en opposition avec les demandes adressées aux dieux par le commun des mortels, lesquelles portent indûment sur les choses absentes dont ils sont dépourvus[89].

En plus de ses origines philosophiques, la postérité de cette conception de la prière comme «conversation avec Dieu» s'explique par ses origines bibliques: pour ne citer qu'un exemple, Moïse est décrit comme celui qui converse avec Dieu comme un homme parle à son ami (en référence à *Ex* 33, 11, etc.)[90].

---

84 «Ce sont les yeux de la partie intellective de l'âme (οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ) quand ils sont élevés (...); qu'ils en viennent à n'avoir en eux que la seule idée de Dieu et à s'entretenir (ὁμιλεῖν) gravement et convenablement avec lui qui les écoute». On trouve ici une variante des «yeux de l'âme», Platon, *République*, VII 533c-d (von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, 132 n. 86; 134, 1).

85 «En somme, pour le dire avec audace, la prière est une conversation avec Dieu (ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή). Et même si nous lui parlons dans un murmure, sans ouvrir les lèvres, en silence, c'est un cri intérieur! Car Dieu écoute sans relâche toute notre conversation intime (ἐνδιάθετον ὁμιλίαν)», *Stromates*, VII 39, 6 (trad. A. Le Boulluec [SC 428], Paris 1997, 140-141).

86 Voir A. Le Boulluec, «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène», in: L. Perrone (éd.), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, I, Leuven 2003, 397-407, ici 400-401.

87 Maxime de Tyr, *Dissertations*, V 8 (éd. M.B. Trapp, Stuttgart-Leipzig 1994, 45, l. 189-190): la prière philosophique est ainsi «un commerce familier et une conversation avec les dieux (ὁμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς θεούς) sur les choses déjà présentes (περὶ τῶν παρόντων) et une preuve de vertu (ἐπίδειξις τῆς ἀρετῆς)», cité par A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017, 95 n. 55.

88 Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 99.

89 Il est intéressant de noter que les médio-platoniciens et les chrétiens des premiers siècles ne sont pas les seuls à utiliser cette expression: A. Timotin analyse aussi un extrait du corpus hermétique où c'est la même relation, l'ὁμιλία, qui caractérise les modes de communication de l'homme avec les dieux dans la pratique divinatoire (*Ibidem*, 102).

90 Clément applique le terme de ὁμιλία à la relation de Moïse avec Dieu (*Strom.*, VI 12, 104, 1).

Or dans l'homélie I, le contexte dans lequel Grégoire utilise l'expression προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία pour la première fois est de nature théorétique : il s'agit de l'avant-dernière strophe de l'hymne à la prière d'après la nouvelle édition. M. Cassin et Ch. Boudignon ont vu dans le traité d'Origène, *Sur la prière*, VIII 2, portant sur les biens spirituels, la source de Grégoire[91].

L'expression προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία est ici suivie de deux stiques : « contemplation de l'invisible, accomplissement plénier des désirs » (τῶν ἀοράτων θεωρία / τῶν ἐπιθυμουμένων πληροφορία)[92] qui induisent un contexte noétique (θεωρία), dans la lignée origénienne ou plus largement néoplatonicienne. L'effet de rime à la fin de chacun des stiques, qui les rapproche, laisse à penser que, dans cette perspective, l'activité de la contemplation divine est ce qui répond au mieux aux ἐπιθυμίαι du cœur dont Grégoire fait souvent mention dans sa première homélie. En outre, à la fin de cette strophe justement, la prière est aussi appelée : « jouissance du présent, subsistance des biens espérés » (τῶν παρόντων ἀπόλαυσις / τῶν ἐλπιζομένων ὑπόστασις) par allusion à *He* 11, 1 (seule citation biblique de l'hymne) où Grégoire substitue le mot de *prière* à celui de *foi*[93].

Ces expressions définissent la prière selon une approche contemplative, en rupture avec les strophes précédentes, selon d'une part un intertexte philosophique – la définition « jouissance du présent » fait penser à la règle de conduite du sage stoïcien appelé à se soucier seulement de ce qui est présent (pour Épictète, le bonheur et le désir des choses absentes sont incompatibles[94]) et d'autre part un intertexte biblique – les biens que l'on ne possède pas sont dénommés par Grégoire « désirs » puis « biens espérés (τῶν ἐλπιζομένων) » : l'horizon de la prière de demande est alors réorienté vers le temps eschatologique.

En somme, lorsque Grégoire donne à comprendre la prière comme « conversation avec Dieu », il se réfère d'abord à une autre tradition euchologique, clairement philosophique, noétique, qui va de pair avec une rectitude d'intention.

En revanche, la deuxième occurrence de l'expression θεοῦ ὁμιλία se trouve dans une réflexion sur la prière comme contre-don (ἀντιδόσις) des bienfaits reçus

91 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 53-54.

92 *Or. dom.* I (SC 308, 2-3).

93 L'auteur de l'épître aux Hébreux dit : « la foi est subsistance des biens espérés ». Les deux termes προσεύχη et πίστις ne sont pas très éloignés puisque la prière implique un lien de la confiance, qui est aussi l'un des sens de πίστις.

94 Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 97-98.

de Dieu, dénommé εὐεργέτης[95]: la prière est le seul bien que l'homme peut rendre à Dieu (ἓν τοῦτο πρὸς ἀντίδοσιν). Le sens d'ὁμιλία est alors précisé par les doublets nominal et verbal προσευχῆς τε καὶ εὐχαριστίας et εὐχαριστοῦντες καὶ προσευχόμενοι :

> Alors que, par la grâce divine, nous possédons des biens aussi nombreux que variés, nous ne pouvons donner qu'une chose en échange (ἀντίδοσιν) de ce que nous avons reçu : répondre à notre bienfaiteur par prière et action de grâce (προσευχῆς τε καὶ εὐχαριστίας)[96].

Et il continue :

> J'estime que même si nous étendons la conversation avec Dieu (τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμιλίαν) à toute notre vie dans l'action de grâce et la prière (εὐχαριστοῦντες καὶ προσευχόμενοι), nous sommes aussi éloignés d'une forme convenable de contre-don (ἀντίδοσιν) que si nous n'avions pas eu l'intention de donner même le début d'un contre-don (ἀντιδοῦναι) à notre bienfaiteur[97].

La « conversation avec Dieu » est donc conçue comme un mouvement de va-et-vient entre prière d'adresse, bien que ce ne soit pas le terme αἴτησις qui soit employé ici – il peut donc s'agir d'une prière plus large que celle de la demande –, et prière de reconnaissance, la répétition valant insistance.

Grégoire n'est pas l'auteur d'une telle définition de la prière ; se trouve ainsi souvent désignée l'attitude fondamentale de l'homme en réponse à ce qu'il a reçu de Dieu, par exemple, chez Philon[98], ou encore, en des termes plus proches, chez Clément d'Alexandrie dans son *Stromate* VII, dans un contexte autre que celui de la prière cependant :

> VII 3, 21, 3 : Or une seule réponse (ἀμοιβή)[99] des hommes est vraiment ajustée : faire ce qui plaît à Dieu.

95 *Or. dom.* I (SC 310, 12).
96 *Or. dom.* I (SC 310, 10-13), trad. modifiée.
97 *Or. dom.* I (SC 310, 13-312, 3), trad. modifiée.
98 Philon d'Alexandrie, *De sobrietate* 58 (éd. J. Gorez [Œuvres de Philon 11-12], Paris 1962, 154, 2) : la prière de louange (ᾠδαῖς καὶ ὕμνοις) est présentée comme la seule réponse d'Abraham à Dieu, « bienfaiteur » (εὐεργέτην), lorsqu'il est comblé de si grands biens.
99 Comme me l'a aimablement signalé F. Vinel, le terme connote aussi une notion d'échange, ainsi que l'atteste *In Cant.* I et IX (GNO VI 16, 4 ; 264,4).

> VII 3, 21, 5 : c'est pourquoi il n'est pas possible de payer complètement sa dette pour une réponse digne du salut au bienfait qui vient du Seigneur[100].

Mais les rapprochements textuels opérés par Ch. Boudignon et M. Cassin avec d'autres œuvres, comme la correspondance de Grégoire de Nazianze où l'auteur offre sa prière en contre-don[101], amènent à penser toutefois que Grégoire se sert de façon analogique d'un système de valeurs courtisanes définissant le clientélisme à l'époque impériale, et connu de l'auditoire, pour donner à comprendre, très concrètement, le profit de la prière. De même que le clerc répond à son bienfaiteur par sa prière, l'homme doit le faire à Dieu, le bienfaiteur par excellence. « C'est dans ce cadre de la demande (conçu comme attente d'un don) et de l'action de grâce (conçu comme un éventuel « contre-don » ou ἀντίδοσις pour le don reçu), de la sollicitation et de la reconnaissance, (…) que l'on doit donc envisager tous les bienfaits qu'énumère l'hymne à la prière »[102]. C'est dans ce cadre également que l'on peut resituer la prégnance de la notion de παρρησία, qui n'apparaît qu'à partir de l'Homélie II, parce qu'elle définit le ton de la « conversation avec Dieu » que revendique Grégoire et des demandes même du Notre Père[103].

Le troisième emploi d'ὁμιλία, au début de l'Homélie II, se situe dans une perspective salvatrice de l'action du médiateur Jésus : Grégoire précise alors que cette conversation familière avec Dieu n'est pas réservée à certains mais que Jésus, législateur spirituel, invite tous les croyants à s'entretenir avec Dieu : « c'est à tout homme, de manière égale (παντὶ κατὰ τὸ ἴσον), qu'il fait grâce de cette dignité »[104]. Cette explication montre combien les emplois de l'Homélie I préparent en fait *tout* l'auditoire à faire des mots du Notre Père un moyen de conversation intime.

Après l'éloge discursif de l'utilité pratique de la prière, Grégoire fait un éloge poétique de la prière.

100 Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII 3, 21, 3,5 (SC 428, 89-91).

101 Grégoire de Nazianze, *Lettres*, 181, 3 (éd. et trad. P. Gallay [CUF], II, Paris 1967, 71) : « Nous, nous te donnerons en retour nos prières, le seul moyen que nous ayons de répondre à nos bienfaiteurs ». Il y a dans cette lettre une allusion très claire aux relations de clientélisme.

102 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 34.

103 Voir É. Ayroulet, « La parrêsia, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », dans D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Saint-Maur 2009, 197-214.

104 *Or. dom.* III (SC 388, 7-12).

4.1 *Hymnes sur la prière et au Créateur*

L'homélie I comprend deux passages à tonalité poétique où le mode de composition change ; un éloge de la prière pour montrer qu'il n'y a rien de supérieur à elle puis un éloge du Créateur pour montrer qu'il n'y a rien que l'homme puisse rendre à Dieu sinon la prière d'action de grâce.

L'hymne à la prière est « une forme de litanie qui s'adresse plus au cœur qu'à la raison par un jeu enivrant d'accumulation, une quarantaine de fois, de deux noms, l'un au génitif, le second au nominatif »[105]. Grégoire compte probablement sur l'efficacité persuasive de ce changement de mode de composition mais la portée de ces deux passages est riche à bien d'autres égards.

Concernant l'état de la recherche sur le premier passage poétique, Grégoire n'est pas le seul à user de cette forme de composition comme en atteste le rapprochement avec d'autres écrits de Grégoire de Nazianze ou du Pseudo-Denys[106].

J.F. Callahan dans son édition critique pour la collection des *Gregorii Nysseni Opera* n'attribue pas de disposition particulière à ce passage, mais c'est J. Seguin qui, la première, décrit ce passage comme « hymne à la prière » en opérant un rapprochement avec le chant de l'amour prononcé par Agathon dans le *Banquet* de Platon et l'hymne à la foi de He 11, 33[107]. Puis, L. Perrone, dix ans plus tard, propose une mise en stiques du passage[108]. Ensuite, les éditeurs de la nouvelle édition reprennent cette présentation sous forme strophique, et la complètent par des analyses détaillées du rythme en introduction de leur volume[109]. Ce choix typographique fait ressortir la forme d'une hymne libre « dont l'intensité poétique en termes d'image, de rythme, de rime et d'assonance, dépasse celle de la simple prose rythmée »[110], sans toutefois qu'on puisse aller jusqu'à parler d'une hymne liturgique ou para-liturgique que Grégoire emprunterait. Il s'agit donc d'une « poésie relativement libre » pratiquée dans des hymnes chrétiennes. Une telle conclusion s'appuie sur une étude

---

105 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 94.

106 *Ibidem*. Comme nous l'a fait remarquer Matthieu Cassin que nous remercions à ce sujet, cette hymne aurait pu inspirer Évagre dans son petit traité *Vices opposés aux vertus* selon la dernière étude de Ch.-A. Fogielman (cf. Ch.-A. Fogielman, *Évagre le Pontique, À Euloge ; Les vices opposés aux vertus* [SC 591], Paris 2017, 410-437 ; Recension de M. Cassin, [*REB* 77] 2019, 332-335, ici 333, qui signale également Basile, *Hom. in Ps.*, 212C-213B ; 216B-C).

107 J. Seguin, *Grégoire de Nysse, De oratione dominica. Introduction, traduction et notes*, thèse de doctorat sous la dir. de M. Alexandre, Université Paris IV Sorbonne, Paris 2001, 144.

108 Perrone, *La Preghiera secondo Origene*, 590-591, n. 1911.

109 Boudignon, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 95-101.

110 *Ibidem*, 95.

comparative avec un passage similaire de l'homélie pascale *Sur la lumière de la sainte résurrection* analysé du point de vue rythmique par Ch. Klock[111] ; celui-ci comprend quatre strophes introduites chacune par εὐφήσωμεν et construites, comme notre texte, sur la combinaison de deux noms dont l'un est au génitif.

En effet, l'hymne sur la prière est composée de cinq strophes, toutes introduites par le même mot, προσευχή, et obéissant à la même syntaxe, ainsi que d'une sixième strophe distincte des précédentes puisqu'elle mentionne cinq cantiques présents ou évoqués dans l'Ancien Testament[112], dont certains avaient déjà fait l'objet d'une exégèse détaillée par Origène dans son traité *Sur la prière*. Grégoire, pour sa part, infléchit le sens de la prière retenu par Origène en faisant l'éloge d'une prière tournée vers les biens humains[113]. C'est un aspect essentiel à mentionner : à l'exception de la strophe 5 qui parle de la contemplation intellectuelle, l'hymne renvoie à toutes sortes de situations humaines du quotidien en évoquant successivement les vertus de la prière sur le plan de la maîtrise des passions (str. 1), puis ses vertus civiques (str. 2), sociales et professionnelles (str. 3) et ses vertus dans les tribulations heureuses ou malheureuses de la vie (str. 4).

Pour ma part, je voudrais rendre compte de quelques pistes d'analyse en combinant la lecture de cette hymne à l'éloge du Créateur qui la suit de près et qui prend l'allure, lui aussi, d'un hymne non sans lien avec l'éloge du Père au début de l'Homélie II[114].

Du point de vue argumentatif, on ne peut pas lire séparément les deux éloges poétiques sur la prière et sur le Créateur car l'un et l'autre participent de la visée protreptique de l'homélie : pour convertir l'auditoire à la prière, il faut aussi donner un enseignement sur qui est Dieu. Dans la première hymne, l'enjeu est de faire ressentir à quel point aucune occupation n'est supérieure à la prière. Dans le second, il s'agit de faire percevoir combien la bonté de Dieu excède l'entendement. Alors la prière d'action de grâce ne peut être que la

111 Ch. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rythmus bei Gregor von Nyssa, Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter* (Beiträge zur klassischen Philologie 173), Frankfurt-am-Main 1987, 289-297.

112 Voir l'analyse détaillée de Boudignon, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 99.

113 Voir Boudignon, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 50 et 101-102 : cette importance donnée à la prière pétitionnaire pour des biens matériels trouvera un prolongement fort dans l'exégèse de la demande du pain concret pour le quotidien.

114 On distinguera l'hymne sur la prière, au féminin, car elle présente une structure régulière proche des cantiques liturgiques, alors que l'expression « hymne au Créateur », qui ne présente pas de structure rythmique proche des cantiques, sera utilisée au masculin, renvoyant par là à un éloge lyrique.

moindre des réponses en échange des dons reçus. Ainsi, pour une expression authentique de la prière, il faut d'abord savoir qui est Dieu, sinon on risquera de lui demander des choses qui ne sont pas conformes à sa vraie nature[115] : tel est aussi l'enjeu de ce second hymne. Parce que ces deux temps poétiques élargissent le périmètre quotidien concret de l'auditoire à une échelle cosmique, métaphysique, ils élèvent l'âme aux enjeux de la vie humaine et à l'horizon eschatologique, qui sera développé à la fin de l'Homélie I et par la suite.

Le deuxième hymne au Créateur a été intitulé ainsi mais non mis en stiques par les éditeurs du récent volume puisqu'il s'agit simplement d'une prose rythmée comme il s'en trouve dans de nombreux écrits de Grégoire[116]. La mise en stiques proposée ci-dessous ne vise qu'à faire ressortir la composition : échafaudé sur l'anaphore de τίς, qui crée un rythme litanique ample, cet hymne combine des versets ou allusions bibliques tirés des psaumes ou des prophètes tandis qu'il évoque l'histoire du salut, de la création du monde, de la chute adamique jusqu'au salut[117].

La composition est très proche de celle des psaumes car y est engagé un « je » non spécifié auquel tout membre de l'assemblée peut s'assimiler. Elle fait aussi penser à l'« hymne au Dieu apophatique » transmis sous le nom de Grégoire de Nazianze[118] ; « Ô toi l'au-delà de tout ! Pourrait-on autrement te chanter ? ». On y retrouve l'idée selon laquelle la création dit Dieu : « Tout parle de toi, et ce qui ne parle pas te proclame » (πάντα σε καὶ λαλέοντα, καὶ οὐ λαλέοντα λιγαίνει)[119].

En outre, la teneur poétique est due au fait que les éléments de la nature, évoqués successivement selon l'ordre du récit de la création (*Gn* 1, 26) prennent ici le statut d'images : le ciel est *comme* une voûte ; le soleil est décrit *comme* une torche ; les fleuves, personnifiés, suivent leur route ; l'argile sans âme désigne l'homme par métonymie[120] :

115 Cf. Origène *Sur la prière*, XVI : il faut prier Dieu de recevoir les vrais biens, laissant au soin de sa providence paternelle les biens matériels qui sont l'« ombre » des premiers.

116 *Beat.* VII (GNO VII.2 150, 3-151, 26) ; *Ref.* 126 (GNO II 366, 17-367, 11). D'autres passages de l'œuvre de Grégoire développent le même thème sans effet rythmique particulier (cf. *Eun.* III 4, 30 [GNO II 145,12-146,2]).

117 Reprise de l'anaphore de τίς dans une énumération de questions en *Or. dom.* IV (SC 472, 5-474, 7).

118 Trad. G. Bady, dans A. Le Boulluec – É. Junod (éd.), *Anthologie des théologiens de l'Antiquité*, Paris 2016, 237-238. Pour les questions d'attributions du texte et la prégnance de cette thématique dans la tradition philosophique néoplatonicienne, Voir Timotin, « Tradition néoplatonicienne », 25, n. 63.

119 [Grégoire de Nazianze], *Carmina dogmatica* I 1, 29 (*PG* 37 508, 6).

120 Cf. Romanos le Mélode, *Hymnes*, XI 7, 8 (éd. J. Grosdidier de Matons [SC 110], Paris 1965, 96).

Τίς **μοι** τὴν γῆν ὑπεστόρεσεν ;	– création du monde
τίς βάσιμον δι᾽ ἐπινοίας τὴν ὑγρὰν φύσιν ἐποίησεν ;	
τίς ἔπηξέν **μοι** τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν ;	cf. *Is* 42, 5 ; 40, 22
τίς δᾳδουχεῖ **μοι** τὴν τοῦ ἡλίου λαμπάδα ;	
τίς ἀποστέλλει πηγὰς ἐν φάραγξιν ;	
τίς ἡτοίμασεν τοῖς ποταμοῖς τὰς διόδους ;	
τίς **μοι** τὴν τῶν ἀλόγων ζῴων ὑπηρεσίαν ὑπέζευξεν ;	– création des animaux
τίς **με** κόνιν ἄψυχον ὄντα ζωῆς τε καὶ διανοίας μετέχειν ἐποίησεν ;	– création de l'homme à
τίς τὸν πηλὸν τοῦτον κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θείου χαρακτῆρος ἐμόρφωσεν[121] ;	l'image de Dieu
τίς συγχεθεῖσαν **ἐν ἐμοὶ** διὰ τῆς ἁμαρτίας τὴν θείαν εἰκόνα πάλιν εἰς	– chute et salut de
τὴν ἀρχαίαν ἐπανήγαγε χάριν ;	l'homme
τίς ἐξοικισθέντα **με** τοῦ παραδείσου, καὶ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ἔξω	
γενόμενον, καὶ τῷ βαράθρῳ τῆς ὑλικῆς ζωῆς συγκαλυφθέντα ἐπὶ τὴν	
πρώτην ἕλκει μακαριότητα ;	
Οὐκ ἔστιν ὁ συνιών, φησὶν ἡ γραφή.	*Rm* 3,11.

Ἦ γὰρ ἂν πρὸς ταῦτα ὁρῶντες ἄληκτον ἂν καὶ ἀκατάπαυστον ἐν παντὶ τῷ τῆς ζωῆς διαστήματι **τὴν εὐχαριστίαν ἀπεπληροῦμεν.**

On observe une accumulation de questions oratoires de plus en plus amples et syntaxiquement complexes, qui laissent place à une chute : « il n'est personne qui comprenne », suivie immédiatement d'une invitation à la prière d'action de grâce. Ce procédé stylistique trouve un écho dans l'hymne au Père de l'Homélie II, lancé par un seul τίς initial, ouvrant une longue énumération interrogative construite par accumulation de propositions subordonnées infinitives dépendantes d'un ὥστε, et s'achevant comme sur un point d'orgue avec le seul mot de « Père »[122].

La chute du premier hymne fait référence au verset *Rm* 3, 11, détourné positivement de son sens originel pour dire combien les bienfaits de Dieu dépassent l'entendement, alors que Paul reprenait *Ps* 13, 2-3 pour dénoncer l'égarement de l'homme juif ou païen. En outre, Grégoire reprend deux thématiques déjà combinées dans les livres bibliques poétiques ou sapientiaux : l'émerveillement devant la création associée non pas seulement à l'histoire du salut mais à l'incognoscibilité de Dieu[123]. Ce n'est pas non plus sans faire pen-

121 Cf. *Op. hom.* (*PG* 44 136A8-9).

122 *Or. dom.* II (SC 358, 8-360, 14).

123 Le mode interrogatif pour dire la grandeur de Dieu se trouve très souvent employé par les auteurs bibliques, dans des textes en prose ou en vers. Cf. *Rm* 11, 33 : « Qui, en effet, a jamais

ser à de nombreux autres passages de l'œuvre de Grégoire, comme l'Homélie I, 6 *Sur l'Ecclésiaste* ou l'Homélie VII *Sur les Béatitudes*, où Grégoire s'interroge sur ce qu'est l'homme d'après la Bible puis sur qui est Dieu, dans une série de questions qui ressortissent à la théologie négative[124].

Sur le plan argumentatif, cette envolée poétique, qui suspend le fil de l'écriture discursive, revêt une fonction bien précise : le prédicateur, en passant du statut d'enseignant à celui d'orant, tend à susciter chez ses fidèles l'émerveillement et la reconnaissance envers ce Dieu qui se fait appeler Père : tel sera le sens de la chute du troisième hymne au Père, au début de l'homélie II, construit en une très longue phrase, épousant le mouvement d'ascension contemplative de la nature divine par l'esprit, en termes nettement néoplatoniciens, pour *in fine* s'émerveiller de pouvoir appeler Dieu Père[125].

En conclusion, la première hymne est une manière de récapituler sur un mode poétique l'exigence chrétienne de la prière en en montrant tous les bienfaits, et le second est une façon de montrer sur un mode poétique biblique ce que peut être le contenu de la prière, entendue comme action de grâce.

---

connu la pensée du Seigneur (*Is* 40, 13) ? ». L'exhortation à découvrir qui est Dieu à partir de la création est la voie que Grégoire choisit en référence aux livres sapientiaux. Cf. *Sg* 13, 5 : « D'après la grandeur et la beauté des réalités créées, on voit analogiquement l'auteur de toutes choses ». F. Vinel note la proximité de ce verset avec un fragment d'Anaxagore (fr. 21a éd. Diels-Kranz, 43), *Eccl.* I, 6 (SC 416 121 n. 2).

124 *Beat.* VII (GNO VII.2 150, 3-8) : « Dieu, qu'est-il donc ? Comment dirais-je ce qu'on ne peut pas voir, ce que l'oreille ne peut percevoir, ni le cœur comprendre ? Par quels mots proclamerai-je sa nature ? Quel exemple trouverai-je de ce bien dans ce qui est connu ? Quels mots nouveaux inventerai-je pour signifier l'indicible et l'inexprimable ? » (ὁ δὲ Θεὸς τί ; Πῶς εἴπω τὸ τί, ὃ μήτε ἰδεῖν δυνατόν, μήτε ἀκοῇ χωρῆσαι, μήτε καρδίᾳ λαβεῖν ; Ποίαις φωναῖς ἐξαγγείλω τὴν φύσιν ; Τί εὕρω τοῦ ἀγαθοῦ τούτου ἐν τοῖς γινωσκομένοις ὑπόδειγμα ; Ποίας καινοτομήσω φωνάς, πρὸς τὴν τοῦ ἀφράστου τε καὶ ἀνεκφωνήτου σημασίαν ;). Cf. aussi *Eun.* III 4, 30 en des termes abstraits également.

125 Présenté comme une excroissance du verset *Ps* 54, 7 : « Qui me donnera des ailes comme à une colombe ? », ce troisième hymne sera développé en termes nettement néoplatoniciens. Voir Karfíková, « Gregory of Nyssa, 'Our Father in Heaven' », 297. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII 40, 1-2 (SC 428 140-143) : « C'est alors que nous levons la tête, tendons les mains vers le ciel, et que nous nous dressons sur la pointe des pieds en prononçant l'acclamation qui conclut la prière : nous suivons l'emportement de l'esprit vers l'essence intelligible. Essayant de détacher, par la parole, le corps de la terre, après avoir rendu aérienne l'âme ailée, par le désir des réalités supérieures, nous forçons le passage vers le lieu saint (He 9, 25), pris d'un noble dédain pour le lien charnel. Nous savons fort bien en effet que le gnostique accomplit volontairement le passage au-delà du monde entier, exactement comme les juifs au-delà de l'Égypte, et qu'il montre ainsi clairement, plus que toute autre chose, qu'il sera le plus près possible de Dieu » (trad. A. Le Boulluec).

5 Modalités de la prière de demande (αἴτησις) : le contre-modèle de prière (*Mt* 6, 7)

Grégoire en vient alors à l'exégèse de *Mt* 6, 7 : « Quand vous priez, ne faites pas de bla-bla comme les païens ». Cette exégèse fait la transition entre le premier moment de l'homélie qui est comme une introduction protreptique à la prière et l'exégèse *stricto sensu* de la prière chrétienne par excellence, le Notre Père. Elle donne aussi le ton des homélies à suivre : en effet, dans la lignée de Clément d'Alexandrie et d'Origène, Grégoire s'inscrit dans une tradition de spiritualisation de la prière chrétienne, exhortant ses fidèles à demander les biens spirituels, à l'exception de la demande du pain dont il présente une exégèse qui lui est propre. Grégoire approfondit la réflexion d'Origène par une exégèse qui lui est propre puisque sur le plan quantitatif, là où ce dernier consacrait un seul paragraphe de sa première partie[126], celui-là en donne un développement qui court sur la moitié de l'homélie I.

L'originalité de sa lecture de *Mt* 6, 7 tient aussi au fait qu'il « transforme les demandes corporelles et extérieures d'Origène en demandes vaines et passionnelles »[127]. Ce faisant, cette partie de l'homélie, dont la coloration est polémique, évoque des adversaires auxquels répond Grégoire : contre qui polémique-t-il alors ?

5.1 *Le bla-bla des païens, demandes vaines et chimériques*

D'après M. Cassin et Ch. Boudignon, toute la réflexion sur la vanité des désirs, qui constitue ici l'exégèse de la βαττολογία, expression des « désirs chimériques à travers des plaisirs inconsistants » (« désirs d'objets futiles et vains », ἐπιθυμίαις περὶ τὰ ἀνωφελῆ τε καὶ μάταια)[128] serait une reprise, développée, d'un passage du *Contre Eunome* III 2, 91 qui lui serait antérieur. Grégoire reprend alors le contenu d'une accusation polémique formulée contre Eunome pour dire que sa dialectique ne reposait sur rien. Cette fois-ci, il prouve que le néologisme évangélique βαττολογία renvoie à la vacuité d'un discours pétitionnaire assujetti aux passions humaines[129]. Il réexploite à cette fin :

a. l'analogie avec les enfants qui rêvent : sont vaines les prières de demande à Dieu qui outrepassent « la mesure de la nature » (μέτρον τῆς φύσεως) et ne sont que rêve ou imagination (φαντάζονται ; ἐνυπνίοις).[130]

---

126 Origène, *Sur la prière*, XXI (von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, 178, 11-180, 11).

127 Voir Boudignon, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 53.

128 *Or. dom.* I (SC 320, 7).

129 Cf. R. Henning, « Whose prayer is mere babbling ? Gregory of Nyssa and Origen on the *battologein* in Mt 6 :7 », 563.

130 *Or. dom.* I (SC 322, 8 ; 324, 5).

M. Cassin, lors de son entreprise de réédition du texte, a trouvé que la longue description assez pittoresque de l'homme qui rêve était aussi élaborée à partir d'un intertexte littéraire, le dialogue de Lucien, *Le navire ou les souhaits*, dont il a découvert une citation non vue par Callahan[131]. Grégoire réécrirait à sa façon la tirade de Timolaos (§ 41-44), qui voudrait avoir des ailes, vivre toujours jeune, avoir la force de soulever des montagnes et pouvoir toujours séduire les femmes et les beaux garçons[132].

Or il est intéressant d'observer que parallèlement à cette énumération comique d'*adunata* classiques (l'homme qui s'imagine voler, ou immortel, ou géant…) se trouve développé un champ lexical des activités de l'esprit (φαντάζονται, ἀναπλάσσουσιν, διανοία, λογισμοί, νοήματα)[133]. C'est une manière indirecte de définir ce qu'est mal prier : laisser l'esprit aller là où il veut. La vanité d'une telle attitude, qui sonne comme un refrain, est ainsi expliquée comme une activité déréglée de l'esprit qui :

> ne considère (λογιζόμενος) pas les moyens par lesquels pourrait advenir quelque chose de bon quand on délibère (τῷ βουλευομένῳ) (…) : il gaspille en ces rêveries (ἐνυπνίοις) le moment pour décider une réalisation utile, de même, celui qui, au moment de la prière, ne se tend pas vers ce qui convient à son âme, mais juge bon de bien disposer Dieu envers les mouvements passionnés de sa pensée (ἐμπαθεῖς τῆς διανοίας) est un diseur de niaiseries et de bla-bla (λῆρος καὶ βαττολόγος)[134].

Une lecture comparative avec des textes d'Évagre, comme les *Chapitres sur la prière*, s'adressant à des moines, et datant à peu près de la même époque que nos Homélies (entre 385 et 399), montrerait combien derrière le ton ironique et satirique est délivré en fait un véritable enseignement sur la maîtrise des pensées pendant la prière[135]. Le critère qui permet de distinguer la pensée

131 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 76.

132 Pour une analyse comparative détaillée, voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 75, où Ch. Boudignon montre le sens des ajouts de Grégoire et justifie les modifications qu'il introduit dans l'édition du texte.

133 *Or. dom.* 1 (SC 322, 2.3.6.8.9.13 ; 324, 1). Le seul terme διανοία apparaît 5 fois dans ce passage en 322, 2,3,8 ; 324, 8,13.

134 *Or. dom.* 1 (SC 324, 2-9), trad. modifiée.

135 Évagre, *Chapitres sur la prière*, 70 (SC 589 284-285) : « *Tiens-toi sur tes gardes* (*Ha* 2,1), en gardant ton intellect à l'écart des représentations (νοημάτων) au moment de la prière (καιρὸν τῆς προσευχῆς) et qu'il se tienne dans la tranquillité qui lui est propre, afin que celui qui compatit aux ignorants te visite aussi, et alors tu recevras le don très glorieux de la prière (δῶρον προσευχῆς) » (trad. P. Géhin).

« utile pour l'âme »[136] de celle qui est vaine en est l'application, pratique ou non, comme il le dit ailleurs dans ses *Homélies sur Ecclésiaste* :

> "Vain" signifie ce qui est sans fondement, ce qui n'a d'être que dans la seule énonciation du mot. La réalité concrète n'apparaît pas avec la signification du nom mais il y a un bruit stérile et creux, proféré en forme de mot à l'aide de syllabes ; ce bruit tombe au hasard dans l'ouïe des gens sans se rattacher à un sens, tels les noms sans signification que certains forgent pour s'amuser (οἷα παίζοντές τινες ὀνοματοποιοῦσιν, ὧν τὸ σημαινόμενόν ἐστιν οὐδέν) (…) La "vanité", c'est un mot qui n'a pas de sens (…) ou en général ce qui est sans existence pour une quelconque utilité (ἐπὶ παντὶ λυσιτελοῦντι ἀνύπαρκτον)[137].

Dans une deuxième comparaison, Grégoire compare l'orant à l'homme rustre qui viendrait demander de la simple vaisselle en terre cuite à un roi prêt à lui offrir la totalité de sa richesse[138]. Ce serait rabaisser le donateur au désir de l'homme rustre[139].

Il fait alors remarquer le manque d'instruction de cet homme : « parce qu'il use de prière sans en être instruit (ἀπαιδεύτως τῇ προσευχῇ χρώμενος), il ne s'élève pas à la hauteur du donateur »[140]. Cette note peut présenter deux niveaux de lecture : derrière cet écart entre l'homme simple qui ignore à qui il a à faire lorsqu'il se présente devant un roi, se trouve bien sûr la relation de l'homme à Dieu, décrite avec autant de dissymétrie dans l'Hymne au Créateur, mais se trouve aussi le public qui a besoin d'être enseigné sur ce qu'est Dieu pour commencer à comprendre toute la distance ontologique qui le sépare de lui-même. D'où la nécessité d'une instruction sur la prière, à laquelle va s'adonner Grégoire. On voit donc comment, alors que l'homélie s'ouvrait sur la nécessité de la prière, elle évolue maintenant vers la nécessité d'une instruction sur les modalités et le sens de la prière.

136 *Or. dom.* I (SC 342, 20).
137 *Eccl.* I, 3 (GNO V 281, 4-10 ; SC 416 112, 46-113, 9) (trad. F. Vinel).
138 *Or. dom.* I (SC 324, 12-326, 7).
139 Cf. Origène, *Sur la prière*, XVI 2 (von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, 162, 25-27) : « Donc tout homme qui demande à Dieu des biens terrestres et petits désoblige celui qui ordonne de lui demander les biens du ciel et grands ».
140 *Or. dom.* I (SC 324, 4-7).

5.2 *Les prières d'imprécation*

La verve satirique de Grégoire atteint son paroxysme dans un dernier tableau, à l'intertexte littéraire dense, où est présenté le comble de la βαττολογία : lorsque la prière de demande devient une prière d'imprécation contre un adversaire personnel (κατεύχεσθαι).

Ce développement est tout à fait propre à Grégoire en comparaison d'Origène et il semble renvoyer à une discussion interne au christianisme de son époque sur la prière matérialiste. Mais étonnamment, avant même d'ouvrir le dossier scripturaire à l'appui de la position adverse, le Nysséen en donne à nouveau un tableau satirique qui vient ruiner les adversaires et les rend semblables à des païens. Toute une galerie d'individus avides de gloire, et la réclamant à Dieu, est ainsi décrite. Selon une vision classique, Grégoire présente leurs passions comme les effets d'une « maladie de l'intellect » (τῆς κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρρωστίας)[141].

> Tous ces gens adressent à Dieu leurs requêtes non pas pour être délivrés de la maladie qui les domine (τοῦ ἐπικρατοῦντος ἀρρωστήματος)[142], mais pour que ce mal arrive en eux à sa limite (εἰς πέρας αὐτοῖς ἡ νόσος ἔλθοι). Et, puisque chacun d'eux juge le fait de ne pas atteindre son but comme un malheur, ils font vraiment du bla-bla (βαττολογοῦσιν) lorsqu'ils supplient Dieu de devenir l'auxiliaire de la maladie de leur intellect (συνεργὸν τῆς κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρρωστίας γενέσθαι)[143].

Ce passage vient approfondir et préciser le premier grand pan argumentatif où Grégoire reprochait à son auditoire de ne pas prendre Dieu comme allié (συμμαχία) pour son activité[144]. Or ici, il présente un usage dévoyé de la collaboration avec Dieu, appelé συνεργόν[145]. On peut se demander si le changement de terme marque un usage négatif de l'utilisation du nom de Dieu. Contrairement à l'invocation de Dieu comme allié contre les passions intérieures, serait

141 *Or. dom.* I (SC 328, 11). Description de la course effrénée des désirs en opposition à la Sagesse, cf. *Beat.* IV (GNO VII.2 121, 13-16) ; avec reprise de *Pr* 23, 27 (« La recherche du plaisir est un tonneau percé »), cf. *Beat.* IV (GNO VII.2 119, 18-23) cité par H.U. von Balthasar, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1998², 16. Voir M. Ludlow, « *Homilies on the Lord's Prayer* IV », 356.

142 Terme fréquent depuis Aristote, devenu habituel dans les écrits médicaux, souvent utilisé par Grégoire pour désigne une maladie physique, psychique ou spirituelle (voir *LG*, *s. v.*). Le mot a également une origine biblique (cf. Sir 31, 22d etc.).

143 *Or. dom.* I (SC 328, 7-12).

144 Cf. aussi *Or. dom.* III (SC 400, 1).

145 *Or. dom.* I (SC 326, 11 ; 328, 11).

croqué ici l'individu qui utilise Dieu à ses propres fins : au lieu de s'élever à la hauteur du donateur, l'orant fait descendre la puissance divine vers la bassesse terrestre de son désir personnel (ὁ ἀπαιδεύτως τῇ εὐχῇ χρώμενος οὐ πρὸς τὸ ὕψος τοῦ διδόντος ἑαυτὸν ἐπαίρει, ἀλλὰ πρὸς τὸ ταπεινόν τε καὶ γήϊνον τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας τὴν θείαν δύναμιν καταβῆναι ποθεῖ)[146].

Vient ensuite l'analyse du dossier scripturaire revendiqué par les tenants de la prière d'imprécation :

> Mais les éristiques ont à portée de main l'objection à de tels arguments. Car ils citent aussitôt les paroles de la prophétie comme défense de leur propre dureté […] et ils réunissent (ἀναλέγονται) de nombreux exemples de ce genre dispersés dans les saintes Écritures, en établissant qu'il faut prier contre ses ennemis et rendre la bonté de Dieu complice de leur dureté[147].

Lui-même se propose d'examiner « chacun des passages mentionnés (ἑκάστου τῶν μνημονευθέντων) »[148], vétérotestamentaires, ce qui laisse penser qu'il s'agit d'un dossier bien établi. Pourtant, les enquêtes textuelles que j'ai menées n'ont pas permis de retrouver un corpus existant. Mais il me semble douteux que Grégoire présente comme un corpus de versets bibliques compilés ce qui ne serait que matériau biblique épars, d'autant que dans ses écrits de controverse, lorsqu'il a l'habitude d'examiner en série les preuves de l'adversaire, on peut retrouver effectivement la compilation scripturaire dans d'autres sources textuelles.

Dans quel type de sources peut-on trouver cette série de preuves bibliques tirées des Psaumes ou des Prophètes ainsi évoquée par Grégoire ? Une discussion directe avec les juifs semble peu probable, car elle n'est jamais attestée par ailleurs dans les œuvres de Grégoire[149], mais on peut supposer plutôt un débat interne au christianisme sur la prière d'imprécation. La réfutation d'une lecture littérale des preuves scripturaires mentionnées par les tenants d'une telle prière permet à Grégoire de définir le contenu d'une prière spirituelle. Face au contre-modèle que représente la prière d'imprécation, il pré-

146 *Or. dom.* I (SC 326, 3-7).
147 *Or. dom.* I (SC 330, 1-11).
148 *Or. dom.* I (SC 330, 12-16).
149 Voir J. Reynard, « L'Antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du pseudo-Grégoire de Nysse », *St Patr.* 37 (2001), 257-276.

sente le bon usage de la prière de demande, qui s'apparente à une prière de délivrance contre des forces du mal. Grégoire le démontre par une exégèse spirituelle :

a. dans sa lecture du *Ps* 103, 35 (« Que disparaissent de la terre les pécheurs et les iniques pour qu'ils n'existent pas »), le Nysséen montre que le but du psalmiste David (σκοπός) est de s'en prendre à l'ennemi intérieur, *i. e.* le mal qui est en l'homme (« le mouvement vicieux du choix », κατὰ κακίαν τῆς προαιρέσεως κίνησις[150]) et non l'homme atteint du mal[151]. Cette lecture spirituelle est élaborée par le truchement d'*Ep* 6, 12 qui évoque les « esprits du mal dans les régions célestes ». Alors, Grégoire développe les « machinations démoniaques » qui s'introduisent insidieusement dans l'âme de chacun (τὴν ἑκάστου ψυχὴν δι᾽ ἐπιβουλῆς περιτρέχοντα)[152]. Par conséquent, le psalmiste vise à « bannir le mal, non [à] broyer les hommes » (ἐξορίζει τὸ κακόν, οὐκ ἐπιτρίβει τὸν ἄνθρωπον)[153] car l'homme n'est pas un mal[154]. Or le mal qui est dans le cœur, ce sont les passions, car elles séparent de Dieu, et Dieu est exempt de passion[155].

b. dans l'analyse du *Ps* 34, 4 :

> *Honte et humiliation sur ceux qui cherchent mon âme* (*Ps* 34, 4). Car il ne prie pas (κατεύχεται) contre ceux qui complotent pour lui faire perdre des richesses, qui sont en litige avec lui pour le bornage des terrains ou qui font preuve d'une certaine méchanceté contre sa personne, mais contre ceux qui complotent contre son âme[156].

Et Grégoire de conclure que les ennemis en question sont les passions. En faisant allusion aux situations pragmatiques tirées de la vie courante (spoliation de biens, conflit au sujet du bornage d'un terrain ou même agression méchante) déjà évoquées au début de l'homélie, Grégoire souligne ici ce qu'est la nature de la vraie prière par un transfert du conflit de l'extérieur à l'intérieur du cœur. L'exégèse vient ici spiritualiser l'objet de la demande du psalmiste en sensibilisant l'auditoire aux passions intérieures.

c. remarquablement dans son exégèse de *Jr* 10, 25 : une autre composante exégétique permet au prédicateur d'interpréter l'imprécation du prophète

150 *Or. dom.* I (SC 332, 15-16).
151 *Or. dom.* I (SC 330, 12-332, 11).
152 *Or. dom.* I (SC 334, 9).
153 *Or. dom.* I (SC 338, 12-13).
154 L'argument repose sur *Gn* 1, 26.
155 *Or. dom.* I (SC 336, 1-12).
156 *Or. dom.* I (SC 336, 1-4).

contre le peuple en un sens non pas historique, mais spirituel. Il s'agit de la lire comme une supplication universelle au nom de tout le genre humain :

> Jérémie [...] ne soigne pas une passion individuelle, mais présente sa requête pour l'ensemble des hommes, en demandant que, par son assaut contre les impies, tout le genre humain soit amené à la sagesse (ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων προσάγει τὴν δέησιν, τῇ κατὰ τῶν ἀσεβησάντων ὁρμῇ ἅπαν σωφρονισθῆναι ἀξιῶν τὸ ἀνθρώπινον)[157].

Ainsi la colère à l'œuvre chez les prophètes ou le psalmiste n'est pas présentée comme un exemple de passion, force du mal, mais interprétée comme une supplication contre le mal pour le salut de l'homme.

Le travail exégétique du prédicateur consiste donc ici à élaborer un second niveau de sens, spirituel, pour lire les prières d'imprécation dans la Bible et leur faire signifier le contraire d'une compréhension immédiate par l'auditoire : par ce retournement, celui-ci se voit incité à faire un mouvement d'introspection intérieure pour déceler les forces du mal à l'œuvre en lui, source des conflits humains.

5.3 *La bonne fortune de certains*

Enfin, Grégoire analyse un deuxième argument des mêmes tenants d'une prière matérialiste : Dieu exauce bien la demande matérielle de quelques-uns, alors pourquoi ne pas lui en adresser ?

Tout d'abord, permettons-nous une remarque sur le vocabulaire : Grégoire ne dit pas ici que ceux-ci ont été exaucés mais qu'ils ont eu une bonne fortune (τῆς τοιαύτης εὐκληρίας[158], qualifiée de « terrestre et basse »[159]). Les biens qui relèvent de la τυχή ne signifient pas qu'ils ont été nécessairement accordés par Dieu, selon une distinction philosophique qui remonte à Platon, comme l'a montré A. Timotin[160].

Sur ce point, Grégoire développe une exégèse originale par rapport à celle d'Origène en réponse à la même objection. En effet, ce dernier répondait par une longue et très belle métaphore des biens matériels comme « ombre » plus ou moins grande des richesses spirituelles[161]. Grégoire, quant à lui, répond par

157 *Or. dom.* I (SC 338, 2-4).
158 *Or. dom.* I (SC 340, 3).
159 *Or. dom.* I (SC 344, 5).
160 Le sage sollicite auprès de Dieu des biens spirituels par opposition à ceux qui relèvent de la τυχή. Voir Timotin, *La prière dans la tradition*, 167.
161 Origène, *Sur la prière*, XVII (von Stritzky, *Origenes, Über das Gebet*, 164, 26-166, 20). Et la

l'argument de la pédagogie divine, d'origine biblique[162], en reprenant la comparaison du développement et de la croissance rationnels avec les enfants qui demandent à leurs parents les biens adaptés à leur âge :

> Dieu accorde ces choses à ceux qui les demandent non en tout cas parce qu'elles sont bonnes, mais pour que, à travers ces succès, la foi en Dieu soit affermie par ces biens assez superficiels et que, apprenant peu à peu par l'expérience (τῇ πείρᾳ), à l'occasion de demandes moins importantes, que Dieu écoute ceux qui le supplient (τῶν ἱκεσιῶν), nous nous élevions alors vers le désir des dons élevés et dignes de Dieu (ἀνέλθοιμέν ποτε πρὸς τὴν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θεοπρεπῶν δωρημάτων ἐπιθυμίαν), de même que nous le voyons se produire chez nos enfants[163].

En accordant des biens matériels, Dieu éveille notre goût pour des biens plus essentiels. Avec cette analogie, l'exégèse de *Mt* 6, 7 se referme sur le thème qui l'avait ouverte : le bla-bla des païens s'apparente à des désirs enfantins. À la fin de l'homélie, le prédicateur exhorte ses fidèles à sortir de l'enfance en quittant les désirs de cet âge (πάσας τὰς παιδικὰς ἐπιθυμίας καταλιπών)[164]. Cette nouvelle coloration protreptique vise là encore à disposer l'auditoire à recevoir l'enseignement qui va suivre sur le Notre Père.

Or Grégoire donne un statut introductif à cet argument de la pédagogie divine dans la croissance spirituelle dans une autre œuvre exégétique ; au début de la première *Homélie sur le Cantique* pour parler de la progression du discours biblique des *Proverbes* au *Cantique des Cantiques* en passant par l'*Ecclésiaste*[165] selon l'avancement spirituel du croyant entendu comme élé-

---

conclusion d'Origène : « Que lui importe la présence ou l'absence d'ombre ? Une ombre plus longue ou plus courte ? Il en est de même pour nous : si nous possédons les biens spirituels, si nous sommes éclairés par Dieu sur les moyens d'acquérir les vraies richesses, nous ne porterons pas attention avec étroitesse à l'ombre d'une chose insignifiante. En effet tous les biens matériels et corporels, quels qu'ils soient, ne représentent qu'une ombre légère et fugitive, sans comparaison aucune avec les cadeaux du salut et de la sainteté, accordées par le Dieu de l'univers » (*ibidem*, 166, 9-15). Voir A. Le Boulluec pour l'analyse de cette comparaison comme réfutation par Origène de l'utilisation de cette même image en un sens positif par Clément pour souligner le primat de la connaissance (« Les réflexions de Clément sur la prière », 407).

162 Cf. par ex. 1 Co 3, 1-3.

163 *Or. dom.* I (SC 340, 9-15).

164 *Or. dom.* I (SC 342, 6).

165 *Cant.* I 2-3 (GNO VI 18, 7-10 ; 10-12 ; trad. A. Rousseau, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles 2008, 46) : « les Proverbes s'adressent à quelqu'un qui est encore petit enfant et écoute les préceptes de ses parents ». Une fois qu'il a été introduit

vation de l'âme. Est donc annoncée par ce biais dans notre Homélie la thématique de l'ascension de l'âme, si chère à Grégoire[166]. Elle est préparée par l'exhortation instante à modifier l'objet des prières de demande, de préoccupations terrestres qu'elles étaient aux biens célestes (περὶ τῶν μειζόνων τε καὶ τελειοτέρων προσαγάγῃς τῷ πατρὶ τὰς αἰτήσεις)[167], ainsi que par les deux hymnes qui cherchent à dire quelque chose de ce qu'est Celui auquel s'adresse les prières de demande.

Sur ce point, les conditions de la prière chrétienne qu'expose Grégoire à son auditoire rejoignent la conception euchologique formulée bien avant lui par les philosophes: « la demande des biens spirituels fait en effet déjà partie de la tradition philosophique qui, tout en critiquant les formes "naïves" de la prière, a essayé de promouvoir celle-ci sous sa version plus élevée »[168]. Mais l'infléchissement chrétien que Grégoire lui donne tient à la nature eschatologique des « biens célestes »; « l'espoir de la vie future » (ἐλπίδα τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἑαυτοῖς), « la peur du jugement » (κρίσεως φόβον), « la menace de la géhenne » (γεέννης ἀπειλήν), « les biens espérés à la résurrection » (τῶν κατὰ τὴν ἀνάστασιν ἐλπιζομένων)[169].

6 Conclusion

Finalement, Grégoire dénonce dans cette homélie inaugurale deux attitudes: aussi bien ceux qui délaissent la prière pour se tourner vers leurs préoccupations matérielles que ceux qui utilisent la prière pour parvenir à leurs fins tout autant matérialistes; telle est la signification de la prière « comme les païens »

au désir des vertus, l'Ecclésiaste « met alors au-dessus de tout ce qui est saisi par la sensation le mouvement qui porte notre âme à désirer la Beauté invisible » (*Cant.* I 3; GNO VI 22, 13-15; trad. 48). « Et après avoir purifié le cœur de l'attachement aux choses visibles, alors, par le Cantique des cantiques, (la Sagesse) guide mystiquement l'esprit vers l'intérieur du sanctuaire divin » (*Cant.* I 4; GNO VI 22, 16-17; trad. 48).

166 Voir Vinel, « Les *Homélies sur le Notre Père*: composition, unité, visée (σκοπός) », 40–44.

167 *Or. dom.* I (SC 342, 19-20).

168 Perrone, « La prière des chrétiens selon Origène », 205, qui se fonde sur M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989, 71-104: Pythagore par exemple invite à demander aux dieux ce dont les hommes ont réellement besoin, *i. e.* les choses de l'ordre moral et spirituel, sans les inquiéter pour les choses transitoires, qui tendent plutôt à leur être nuisibles (Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII 9; trad. M.-O. Goulet-Cazé, Paris 1999, 948).

169 *Or. dom.* I (SC 344, 10-13). Cf. Basile, *Aux jeunes gens*, XI 3-4 (trad. A. Perrot [Classiques en Poche 105], Paris 2012, 6-7).

(*Mt* 6, 7). En somme, c'est ce type de motivations euchologiques chez les chrétiens que Grégoire dénonce, dans le sillage d'Origène.

De notre analyse ressortent trois points dominants : premièrement, tous les enjeux philosophiques et les définitions de la prière abordées par le prédicateur ne font pas l'objet d'un discours théorique, contrairement à d'autres textes euchologiques de l'époque, mais sont donnés à comprendre dans une succession de tableaux très vivants, de la tonalité satirique à l'envolée poétique, avec une force visuelle ou sonore remarquable. La plupart du temps, ils font écho à la vie très concrète de l'auditoire. L'enseignement sur la prière est donc présenté en corrélation étroite avec les activités du quotidien. On mesure ainsi à quel point la visée pastorale façonne ici l'enseignement sur la prière. En atteste le processus de simplification binaire du raisonnement souvent à l'œuvre : par exemple l'idée selon laquelle l'orant est exempt du mal. Contrairement à Origène ou aux commentateurs latins, Grégoire n'aborde pas dans cette homélie préliminaire les conditions nécessaires à la prière authentique (purification progressive du cœur, lieux et espaces dédiés, etc.).

La deuxième ligne de force de cette homélie consiste à poser les jalons d'un modèle de prière chrétienne qui sera comme mis en mots dans les sept demandes du Notre Père. Grégoire procède par élimination en caractérisant d'abord ce qui serait pour lui un contre-modèle, et qui s'apparente à du vent. C'est l'exégèse spirituelle de versets vétérotestamentaires, examinés précédemment, qui sert de pivot dans l'argumentation pour définir la prière pétitionnaire proprement chrétienne, en vue du profit de l'âme (ψυχή) pour la vie future. L'émergence de ce modèle va de pair avec une exhortation apotreptique selon laquelle il faut se détourner des demandes matérielles, terrestres et éphémères. Il y a là une tension dans ce premier discours, qui fait l'éloge des bienfaits matériels de la prière (notamment dans l'Hymne à la prière) mais qui, d'un autre point de vue, exhorte à demander des biens spirituels selon une démarche anagogique.

Troisièmement, la saveur de cette homélie inaugurale tient à la présence des deux Hymnes, qui suspendent le rythme discursif. Grégoire se présente lui-même en orant dans le deuxième, et laisse entendre que la prière chrétienne est d'abord une posture existentielle, seule attitude juste devant le Créateur en reconnaissance des bienfaits reçus. C'est une fois ce cadre existentiel posé qu'il va aborder l'exégèse proprement dite du Notre Père.

Annexe : Structure de l'Homélie 1

Exorde

I. Nécessité de prier toujours

- **A. Constat : les hommes ne prient pas.** Ils sont plus intéressés d'avoir toujours plus et d'assouvir de nouveaux désirs, ne voulant compter que sur eux (1er tableau satirique : SC 294-298).
  - Conséquence : le péché se développe (SC 298-302).
- **B. Or la prière est le seul moyen de parer aux coups du péché** car elle entretient le souvenir de Dieu (SC 302, 6-304, 7). Plus encore :
  - Dans un éloge hymnique, la prière est décrite comme le bien suprême (suspension poétique) (SC 304, 8-310, 6).

  Conclusion : aucun bien n'est supérieur à la prière (SC 310, 5-7).
- **C. La prière est le seul bien que l'homme peut rendre à Dieu en échange de tous ses dons** (prière comme ἀντίδοσις) (reprise de l'argumentation discursive : SC 310, 8-13).
  - Même ce contre-don est indigne du Créateur (SC 310, 13-316, 10) (raisonnement par concession) car du point de vue temporel, la bienveillance du Créateur s'étend à la fois sur le passé, le présent et l'avenir, alors que l'homme ne peut embrasser que le présent dans sa prière (preuve par raisonnement spéculatif) (SC 312, 4-314, 7).
  - un éloge hymnique au Créateur décrit sa bonté qui surpasse l'entendement, de la création du monde à la restauration (suspension poétique) (SC 314, 8-316, 10).
  - Retour au 1er constat : pourtant la nature humaine est d'abord tournée vers la convoitise de biens terrestres et le désir d'avoir toujours plus (SC 316, 11-318, 3).

II. Modalités de la prière de demande (αἴτησις) : le contre-modèle de prière (Mt 6, 7)

Contexte polémique affiché.

- **A. Exégèse de βαττολογία** (« bla-bla ») : au sens de prière matérialiste qui consiste en « des désirs chimériques à travers des plaisirs inconsistants » (SC 318, 4-326, 7). (Reprise de la tonalité satirique).

  Justification en 2 temps :

  distinction opératoire de 2 types de discours : le bavardage (φλυαρία) qui sert à exprimer des désirs vains et futiles et le λόγος qui vise l'utile (χρήσιμον) (SC 320, 3-13).

  1re analogie avec les enfants qui rêvent (φαντάζονται en SC 322, 8 ; ἐνυπνίοις en SC 324, 5)

2nde analogie avec l'homme rustre qui demanderait de la vaisselle en terre cuite à un roi très riche prêt à lui donner sa fortune (SC 324, 12-326, 7).

B. **Réponse à une 1re objection des partisans de la prière matérialiste d'imprécation** (κατεύχεσθαι) (SC 326, 8-338, 19). Polémique d'origine scripturaire.
   Réfutation en 2 temps :
   a. Prier contre ses ennemis, c'est vouloir asservir Dieu à ses propres passions (SC 326, 20-21) au lieu de le prier pour en guérir (tableau satirique à partir d'exemples tirés de contextes agonistiques de la culture grecque. Substrat littéraire fort).
      Conséquence (SC 328, 1-21) : c'est réduire Dieu à ce qu'il ne peut pas être par nature ou l'enfermer dans une contradiction : vouloir le bien pour les uns et le mal pour les autres.
   b. Exégèse des preuves bibliques vétérotestamentaires revendiquées par les partisans de la prière d'imprécation (SC 330, 1-11) : *Ps* 103, 35 ; *Ps* 34, 4 ; *Jr* 20, 12 ; *Os* 9, 14.

C. **Réponse à une 2nde objection qui en découle : pourquoi Dieu exauce-t-il alors la prière matérialiste de certains ?**
   Argument de la pédagogie de Dieu : même s'il ne faut pas demander des biens terrestres et temporaires, Dieu exauce des demandes matérielles de certains pour affermir leur confiance en lui (πίστις) par l'exaucement des biens superficiels (μικροτέραις ; παιδικῶν ἀθυρμάτων en SC 342, 18) et pour qu'ils désirent des biens plus grands encore (ἐπιθυμίαν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θεοπρεπῶν δωρημάτων en SC 340, 14).
   Justification de l'argument : la comparaison de la croissance des enfants (SC 340, 15-342, 12).

D. **Récapitulation finale** : exégèse de l'expression « comme les païens » (ὥσπερ οἱ ἐθνικοί) (SC 345-346) :
   Les païens qui n'attendent pas une vie future (μηδεμίαν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἑαυτοῖς ὑποτιθεμένων) ne demandent que des biens éphémères, destinés à disparaître.

Conclusion : la prière chrétienne consiste au contraire à demander des biens spirituels destinés à durer en vue du profit de l'âme (ταῦτα ἐστιν ὅσα εἰς ψυχὴν φέρει τὸ κέρδος en SC 342, 20).

Bibliographie

Alexandre, M., « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia – P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30-47.

Ayroulet, É., « La parrêsia, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Saint-Maur 2009.

Bady, G., « Les vingt-quatre homélies *De statuis* de Jean Chrysostome, Recherches nouvelles », *Revue des études augustiniennes* 46 (2000) 83-91.

Bady, G., « Grégoire de Nazianze, Le théologien poète », in : A. Le Boulluec, E. Junod (éd.), *Anthologie des théologiens de l'Antiquité*, Paris 2016, 237-240.

Brown, M.J., « Piety and Proclamation : Gregory's of Nyssa's sermons on the Lord's prayer », in : R. Hammerling (éd.), *A History of Prayer, The First to the Fifteenth Century*, Leiden, Boston 2008, 79-116.

Brown, P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hannover 2002.

Cassin, M., « *De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham* », in : V.H. Drecoll – M. Berghaus (éd.), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Tübingen, 17-20 September 2008*) (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 277-311.

Filoramo, G., « Aspects de la prière continuelle dans le christianisme ancien », in : P. Maraval – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence 2000, 165-175.

Hadot, P., *La Citadelle intérieure : introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris 1992.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002.

Hammerling, R., « The Lord's Prayer : A cornerstone of early baptismal education », in : R. Hammerling (éd.), *A History of Prayer, The First to the Fifteenth Century*, Leiden, Boston 2008, 167-182.

Harl, M., « Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses *Orationes in Canticum canticorum* », in : Eadem, *La langue de Japhet : quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1992, 235-249.

Harl, M., *Voix de louange : les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne* (Anagôgê), Paris 2014.

Klock, Ch., *Untersuchungen zu Stil und Rythmus bei Gregor von Nyssa, Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter* (Beiträge zur klassischen Philologie 173), Francfort 1987.

Le Boulluec, A., « Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène », in : L. Perrone (éd.), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, I, Leuven 2003, 397-407.

Meredith, A., « The Three Cappadocians on Beneficence : a Key to Their Audiences », in : M.B. Cunningham – P. Allen (éd.), *Preacher and Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, 89-104.

Meredith, A., « Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer », *Heythrop Journal* 43 (2002) 344-356.

Meslin, M., *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988.

Perrin, M.-Y., *Civitas confusionis, De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début III^e s.-c. 430)*, Paris 2017.

Perrone, L., « La prière des chrétiens selon Origène », in : P. Maraval – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence 2000, 201-221.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene : l'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011.

Perrot, A., *Le législateur incertain, Recherches sur la contribution ascétique de Basile de Césarée*, thèse de doctorat de l'Université Paris-Sorbonne, sous la dir. d'O. Munnich, Paris 2016.

Perrot, A., « Basile de Césarée », in : M. Cassin (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, IV, Paris, Belles Lettres, 2021, 221-398.

Reynard, J., « L'Antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du pseudo-Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 37 (2001), 257-276.

Seguin, J., *Grégoire de Nysse, De oratione dominica. Introduction, traduction et notes*, thèse de doctorat sous la dir. de M. Alexandre, Université Paris IV, Paris 2001.

Timotin, A., *La prière dans la tradition platonicienne de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017.

von Balthasar, H.U., *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1998².

Von Stritzky, M.-B., *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989.

Gregory of Nyssa, "Our Father in Heaven": *De oratione dominica*, II

Lenka Karfíková

Gregory's second homily "On the Lord's prayer" is devoted to its introductory words "Our Father in heaven" (*Mt* 6,9). We can find four thematic units here:[1]

1. Comparison of the lawgivers Moses and Jesus (348,1–354,2)
2. *Euché* (vow) and *proseuché* (prayer) (354,3–358,4)
3. Ascent to God as the Father (358,5–370,22)
4. Heavenly home (372,1–384,17).

In this paper, I will discuss these four topics with a view to partial parallels with other works not only by Gregory himself, but also by his predecessors Philo of Alexandria, Methodius of Olympus and, above all, Origen.

1 Comparison of the Lawgivers Moses and Jesus (348,1–354,2)

1.1 *The Mountain Motif*

Gregory opens his second homily with a comparison of Jesus, the donor of the prayer to God as the Father, with the Israeli lawgiver Moses, who mediated to the Jewish community basic rules of conduct and prayer, similarly to Jesus, who addressed his disciples in the sermon on the mountain (*Matt* 5–7). For the sake of the comparison, the mountain motif is employed here:[2] Moses was endowed with the Law on Mount Sinai (*Exod* 19,20), while Jesus went up on an unnamed mountain in Galilee in order to teach (*Matt* 5,1f.), among others, the words of the Lord's prayer. This fact is also pointed out by Origen in his treatise *On prayer*, though not for the sake of comparing Jesus with Moses, but in order to make Matthew's presentation of the Lord's prayer as included in Jesus' sermon

1 On the structure of the second homily, see also M.L. Munkholt Christensen, "Origen, Gregory of Nyssa and the Fatherhood of *Our Father*", in: A.-Ch. Jacobsen (ed.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (*Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013*) (BEThL 279), Leuven 2016, 691–700, here 693 *et passim*. The author differentiates three steps in the homily: (1) Christian addressing of God as "Father"; (2) the prerequisite of such addressing, i.e. becoming a child of God; (3) home in heaven as a consolation.

2 *Beat.* I (GNO VII.2 77f.); III (GNO VII.2 98f.); VII (GNO VII.2 148f.).

 | DOI:10.1163/9789004463011_009

on the mount distinct from Luke's parallel account of the prayer which Jesus taught his disciples at the request of one of them, in which there is no mention of the mountain (*Luke* 11,1).[3] In his sermon, Gregory does not compare the two versions of the Lord's prayer (except for one very interesting case in the third homily),[4] but, in Matthew's version, he pinpoints what was presumably of greatest importance to the evangelist, namely the presentation of Jesus as the new Moses.[5]

1.2 *Moses and Jesus*

Gregory's fascination with the figure of Moses is apparent in his works, starting with his first "life of Moses" in his early treatise *On the superscriptions of the Psalms*,[6] continuing to his laudatory speech *In Basilium fratrem*, where he even does not hesitate to compare his deceased brother to Moses,[7] and his late famous work bearing the same name (*Vita Moysis*), which was inspired by Philo.[8]

3 Origen, *Or.*, XVIII 3 (GCS 3 340).

4 *Or. dom.* III (SC 414, 1f.), where Gregory gives an alternative to the plea "Your kingdom come", calling it "Luke's" (SC 414,6): "Your Holy Spirit come to us and purify us" (Ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς). This reading of *Luke* 11,2 is also attested in two late New Testament manuscripts (see *Novum Testamentum Graece*, ed. K. Aland *et alii*, Stuttgart 2013[28], ad loc.), and it was presumably employed by Marcion as well; see Tertullian, *Adv. Marc.*, IV 26,3–4 (CCSL 1 615). See A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, Beilage IV: *Das Evangelium Marcions*, 157*–237*, here 189*; R. Leaney, "The Lucan Text of the Lord's Prayer (Luke XI,2–4)", *Novum Testamentum* 1 (1956) 103–111; M. Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001, 95–104. On Gregory's interpretation in terms of the dispute with the Pneumatomachi, see M. Alexandre, "La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours* (*Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*) (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189, here 163–181; L. Fritz, "L'apport de la version marcionite du Notre Père (Lc 11, 2) dans la défense de la divinité du Saint-Esprit par Grégoire de Nysse", in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 215–226.

5 See e.g. A. Descamps, "Moïse dans les Évangiles et dans la tradition apostolique", in: H. Cazelles *et alii* (eds.), *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 171–187, here 174–176; W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, 25–93; D.C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, 172–180.

6 *Inscr.* I 7,14 (GNO V 44f.).

7 *Bas.* 20–23 (GNO X.1 125–130); briefly also *Bas.* 1 (GNO X.1 110f.). On the use of Moses' portrayal by the Cappadocians, see F. Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 13), Frankfurt am Main 2013, 189–201; P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Éloge de Grégoire le Thaumaturge, Éloge de Basile* (SC 573), Paris 2014, 270 n. 1–2.

8 On the figure of Moses in Gregory's work, see J. Daniélou, "Moïse exemple et figure chez

However, the comparison of Moses the lawgiver with Jesus in the second sermon on the Lord's prayer is unique.

According to this text, the similarity between both men consists in their roles of "lawgivers" (νομοθέτης),[9] or more specifically, of those who lead the community entrusted to them to God, although the paths and the goals are somewhat different. In order to summarise Gregory's account in his second sermon on the Lord's prayer, we can point out four features:

(1) The solitude of Moses' ascent: Moses brought the Israelites to initiation (μυσταγωγία)[10] on Mount Sinai, but he ascended it alone (*Exod* 19,20). On the other hand, "our lawgiver, our Lord Jesus Christ",[11] although he climbed up a mountain as well (*Matt* 5,1), did not let the congregation wait at its foot, but led all men to the same ascent, albeit not to Mount Sinai, but to the heavenly home.

(2) Purification: The people of Israel had to be purified by three-day marital abstinence and washing of clothes (*Exod* 19,10–15) before Moses' climb up Mount Sinai. The ascent towards God, which is to be learnt by the Christians, is made possible by virtue; the purification is not external (ἐξ ἀλλοτρίων ναμάτων),[12] but inner (tears of sorrow, clear conscience). Through continence, one must disengage oneself from the overall attitude that passionately clings to material things (ἀπὸ πάσης ὑλικῆς τε καὶ ἐμπαθοῦς διαθέσεως).[13]

(3) Indirect vs. direct theophany: The people of Israel did not receive a direct revelation of the divine power (τῆς θείας δυνάμεως τὴν ἐμφάνειαν), but only terrible appearances (τὸ φαινόμενον) of fire, darkness, and smoke, and the voice of trumpets (cf. *Exod* 19,18 f.; *Heb* 12,18).[14] On the other hand, Jesus does not obscure divine glory with darkness (γνόφῳ);[15] on the contrary, he disperses the darkness with bright light (τῷ τηλαυγεῖ φωτί)[16] of his

Grégoire de Nysse", in: H. Cazelles *et alii* (eds.), *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 267–282. On the comparison of Philo's and Gregory's *Vita Moysis*, see also A.C. Geljon, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Brown Judaic Studies 333), Providence 2002.

9 *Or. dom.* II (SC 348,8; 350,4).

10 *Or. dom.* II (SC 348,1 f.).

11 *Or. dom.* II (SC 350,4).

12 *Or. dom.* II (SC 352,3). Cf. Plato, *Phaedrus*, 235c8–d1.

13 Cf. *Or. dom.* II (SC 352,7 f.).

14 Cf. *Or. dom.* II (SC 348,4–7).

15 Cf. *Or. dom.* II (SC 350,6.12.18).

16 *Or. dom.* II (SC 350,19 f.). The rather rare expression τηλαυγής ("piercing") is presumably an allusion to Ps 18,9, where it refers to God's commandment which is "pure, enlight-

teachings so that all men with pure hearts can see this glory. Moreover, he does not only allow people to see the divine power, but gives them communion (κοινωνοὺς ἀπεργάζεται) and a kind of kinship (συγγένειαν) with divine nature.[17]

(4) The role of mediator: because the Israelites did not feel able to approach God and receive his revelation, they asked Moses to mediate God's will to them (μεσίτην [...] γενέσθαι τοῦ θείου βουλήματος, cf. *Exod* 20,19).[18] On the contrary, Jesus teaches people to pray, although not in order for them to repeat the words, but so that they could ascend to God through prayer.[19]

Gregory returns to the motif of Jesus as a "spiritual lawgiver" at the beginning of the following – third – sermon in order to clarify that Jesus removed the veil of bodily allegories from the Law and revealed its true meaning.[20]

1.3 *Comparison with* The Life of Moses

In Gregory's sermon, we can find the idea that not even Christianity makes it possible to know God in his nature, but only in his "grace" or "glory",[21] but this idea is not nearly as distinct as in his other works, for example, in his *Homilies on the Beatitudes*, which are usually (presumably because they also draw on Matthew) seen as related to the *Homilies on the Lord's Prayer*.[22] This difference will become very clear if we compare Gregory's interpretation of the Sinai theophany as it was just introduced on the basis of the second sermon on the Lord's prayer with his account of the story of Moses and its Christian application in Gregory's *Life of Moses*.

Here, too, Jesus is presented as the "real Lawgiver who followed Moses' example";[23] as a whole, however, the allegorical account provided by Gregory is

---

ening the eyes". The New Testament uses it as an adverbial meaning "(to see) clearly"; see *Mark* 8,25.

17 *Or. dom.* II (SC 350,16).

18 *Or. dom.* II (SC 348,8–350,1).

19 The emphasis which Gregory puts on the content, not the wording of the prayer, is presumably not only a polemic against the letter of the Jewish law, but also against the Pagan conviction that words have a magical power; see e.g. Iamblichus, *De myst.*, I 15 (ed. Saffrey [CUF]; 36,17–26). See also A.M. Penati Bernardini, "La preghiera nel *De oratione dominica* di Gregorio di Nissa", in: F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra: Ricerche sul* ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ *di Origene* (*Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina »*) (SEA 57), Roma 1997, 173–181, here 181.

20 *Or. dom.* III (SC 388,7–9).

21 *Or. dom.* II (SC 350,5.18; 352,1f.).

22 *Beat.* I (GNO VII.2 80,16–20); III (104,11–105,9); VI (140,15–26).

23 *Moys.* II 216 (GNO VII.1 108,21): ὁ ἀληθινὸς νομοθέτης, οὗ τύπος ἦν ὁ Μωϋσῆς.

not built upon this typology, but it helps to apply the story of Moses to different life circumstances of the Christians whether Christological motifs are implied or not.[24]

In *The Life of Moses*, the Sinai theophany is also put to another use than that of a contrast to the revelation brought by Christ. In his paraphrase of the "historical meaning", Gregory depicts the climb up Mount Sinai very similarly in all the major aspects which we have seen in the second homily on the Lord's prayer. Here, too, he uses the terminology of mysterious initiation (μύησις, μυσταγωγία), which is given to Moses himself and through Moses to Israel.[25] Here again he mentions the importance of purification,[26] the terrible appearances of the cloud, fire, and smoke, and the sound of trumpets,[27] Moses' role as a mediator,[28] and his solitude in the divine revelation which he received.[29] In his allegorical rendition, Gregory adds the interpretation of all these elements,[30] and he regards the Sinai theophany as the supreme virtue, namely "the unspeakable knowledge of God" or the "contemplation of the transcendent nature",[31] which requires purification and elevation over sense perception as well as common reasoning.[32] This highest knowledge, for both Gregory and Philo,[33] has the paradoxical nature of vision in the darkness (γνόφος) into which

---

24 See e.g. H.J. Sieben, "Die *Vita Moisis* (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser: Aufbau und Hauptthemen", *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 494–525. On the Christological elements, see e.g. E.A. Cochran, "The *Imago Dei* and Human Perfection: The Significance of Christology for Gregory of Nyssa's Understanding of the Human Person", *Heythrop Journal* 50 (2009) 402–415, here 407–409.

25 *Moys*. I 42,1.4 (GNO VII.1 19,21.24); I 46 (22,7). The term μυσταγωγία is also used in the allegoresis of Moses' entrance into the darkness of Mount Sinai in Gregory's *Bas*. 22 (GNO X.1 129,7). In this respect, Philo speaks about the initiation of Moses himself; see *De vita Mos*. II 71 (ed. Cohn-Wendland, IV, Berlin 1902, 217,9: ἐμυσταγωγεῖτο).

26 *Moys*. I 42 (GNO VII.1 20,1–12).

27 *Moys*. I 43–44 (GNO VII.1 20,13–21,14).

28 *Moys*. I 45 (GNO VII.1 21,15–20).

29 *Moys*. I 46 (GNO VII.1 21,20–22,3).

30 On purification see *Moys*. II 154–157 (GNO VII.1 83,7–84,20); on the allegoresis of the trumpets see II 158–159 (84,22–85,15) and II 168 (88,24–89,6); on Moses' isolation and mediation see II 160 (85,16–86,2); on the darkness see II 162–166 (86,11–88,12).

31 *Moys*. II 152,5f. (GNO VII.1 82,8f.); II 153,17f. (83,6f.).

32 *Moys*. I 42 (GNO VII.1 20,6–8); II 158 (84,21f.).

33 Philo, *De poster*., 14–15 (ed. Cohn-Wendland, II, Berlin, 1896, 3f.); *De mut*., 7 (ed. Cohn-Wendland III, Berlin 1898, 157). In *De vita Mos*. I 158 (ed. Cohn-Wendland IV 158) Philo interprets the darkness of Mount Sinai as a knowledge of an invisible being that serves as model of creation; similarly *Quaest. Ex*. II 52 (versio armeniaca, French translation A. Terian [Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34C], Paris, 1992, 184–187). On a comparison of both authors and an early Christian interpretation of the darkness of Mount Sinai as a symbol of God's inscrutability, see Geljon, *Philonic Exegesis*, 128–134.

Moses entered in order to ascend to God (*Exod* 20,21), specifically, knowledge in the darkness of ignorance.[34]

In *The Life of Moses*, Gregory includes the darkness of Sinai in his own allegorical interpretation as its key element, without trying to claim that it is superseded by the Christian revelation, as we saw in his second homily on the Lord's prayer. In these sermons, Gregory does not deal at all with the actual content of the theophany which Moses received; instead, he focuses more on its meaning for the people of Israel in order to emphasise Moses' mediating role. In other words, he remains at the level of a historical narrative (*historia*), as it appears in his first book of *Vita Moysis*, without rising to *theória*, i.e. an allegorical interpretation.

1.4 *Comparison with Origen*

The typological interpretation of Moses' climb up Mount Sinai as the model of Christ's revelation does not have a counterpart in *The Life of Moses*, but Gregory mentions it in his *Homilies on the Song of songs*.[35] This is an Origenic interpretation, as evidenced by several surviving references in the work of the Alexandrian biblical scholar. Origen programmatically emphasises his belief in the Christological meaning of Moses' law in his treatise on biblical hermeneutics in *De principiis*: the light of the Law remained veiled and only lit up with Jesus' arrival (cf. *2 Cor* 3,15 f.).[36] In his *Homilies on Exodus*, Origen makes this relationship of the Old and New Testaments more concrete by comparing Moses with Jesus: Moses only ascended "to the top of a hill" (*in verticem collis*; cf. *Exod* 17,10), while Jesus, along with Elijah, led Moses "to the top of a mountain" (*in verticem montis*), where Jesus turned into glory (cf. *Mark* 9,1–4).[37] The handover of the Law on Mount Sinai, that is, the hearing of the Word of God, according to Origen's homily, also presupposes the washing of clothes and marital abstinence (*Exod* 19,10–15), i.e. sanctification "of the body and the spirit".[38] And yet the Jews were unable to look at Moses' face (*Exod* 34,29–35), which is

---

34 *Moys*. II 163,5–8 (GNO VII.1 87,6–9): Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθής ἐστιν εἴδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον.

35 *Cant*. III (GNO VI 71 f.); for the preparation of the climb up Mount Sinai, see also *Cant*. I (GNO VI 25 f.). Cf. M. Cassin, in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 539–544.

36 Origen, *De princ*., IV 1,6 (SC 268 282): Καὶ τὸ ἐνυπάρχον δὲ φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ, 'καλύμματι' ἐναποκεκρυμμένον, συνέλαμψε τῇ Ἰησοῦ ἐπιδημίᾳ 'περιαιρεθέντος τοῦ καλύμματος' καὶ 'τῶν ἀγαθῶν' κατὰ βραχὺ εἰς γνῶσιν ἐρχομένων, ὧν 'σκιὰν εἶχε' τὸ γράμμα.

37 Origen, *Hom. in Ex*., XI 4 (GCS 29 255,10–11).

38 Origen, *Hom. in Ex*., XI 7 (GCS 29 261).

still, until this day, covered by a veil for anyone who does not "turn to the Lord" (*2 Cor* 3,13–16).[39] In his polemic *Against Celsus*, Origen comments on the difficulty of knowing God, represented by the darkness of Mount Sinai into which only Moses entered, in order to emphasise that the Son, who only knows the Father, also enlightens his disciples (cf. *Matt* 11,27), and thus distracts the darkness surrounding the Father.[40]

These thoughts of Origen's, many of which paraphrase New Testament motifs (cf. also *Ps* 12,18–27), are not literally quoted in Gregory's sermon, but their meaning provides the backdrop against which Gregory preaches his sermon. Also in the homily following the Sinai revelation, both of these authors deal with the allegoresis of the priestly garments from *Exod* 28 (albeit somewhat differently), which would seem hardly understandable in Gregory's homily on the Lord's prayer.[41] Both of these accounts of Exodus in Gregory's homilies have their counterparts in *The Life of Moses*:[42] it is either the case that in this late work, Gregory elaborated on his homily on the Lord's prayer, or, conversely, in his sermons, he summarised and partially used, with a different exegetic goal in mind, what he had pondered in *The Life of Moses*.[43]

2 *Euché* and *Proseuché* (354,3–358,4)

2.1 *Gregory's Interpretation of Both Concepts*

The next step in Gregory's second homily is the interpretation of the difference between the two expressions referring to prayer, εὐχή and προσευχή. Gregory notes that in the introduction to the Lord's prayer according to Luke, "When you pray" (*Luke* 11,2), Jesus uses the verb προσεύχησθε, not εὔχησθε (also *Matt* 6,5).[44] As Gregory explains, εὐχή means "a pledge (ἐπαγγελία τινός) to make an act of pious consecration, whereas προσευχή is a request for what is good offered with supplication to God" when we have fulfilled our promise.[45] Thus

39 Origen, *Hom. in Ex.*, XII 1 (GCS 29 262 f.).
40 Origen, *C. Cels.*, VI 17 (SC 147 220–222).
41 Origen, *Hom. in Ex.*, XIII 3–7 (GCS 29 274–279); Gregory of Nyssa, *Or. dom.* III (SC 386–394).
42 On priestly garments, see *Moys.* I (GNO VII.1 24,14–25,24); II (97,22–103,12).
43 See also below, Appendix.
44 *Or. dom.* II (SC 354,3–8).
45 *Or. dom.* II (SC 354,8–10): εὐχὴ μὲν ἔστιν ἐπαγγελία τινὸς τῶν κατ' εὐσέβειαν ἀφιερουμένων· προσευχὴ δὲ αἴτησις ἀγαθῶν μετὰ ἱκετηρίας προσαγομένη θεῷ. The last meaning of προσευχή, though modified, is also known to Gregory's brother Basil of Caesarea, *Hom. in mart. Iulittam*, 3 (*PG* 31 244A): Προσευχή ἐστιν αἴτησις ἀγαθοῦ παρὰ τῶν εὐσεβῶν εἰς Θεὸν γινομένη, who, however, does not mention εὐχή. On later popularity of these definitions, see P. Van Deun,

the fulfillment of the vow almost seems to be a condition of the plea, a justification of our "boldness" (παρρησία)[46] to address God, just as "sowing must precede the harvest".[47] What Gregory probably has in mind is, for example, a vow to undertake a journey, which he himself made to Jerusalem.[48] If we did not do what we were supposed to do (τὸ παρ' ἑαυτῶν), we could not dare to implore God, Gregory states.[49]

2.2 *Traditional Use of Both Terms*

Gregory's interpretation of the two terms is somewhat surprising because εὐχή is not limited to "vow" but can cover both "vow" and "prayer". In Homer, the expression εὔχεσθαι means to "solemnly proclaim your honour and on your honour",[50] hence also, in the religious sense, "to vow"[51] and consequently "to pray".[52] The expression εὐχή is only attested once here, in the religious meaning of a "vow" or "prayer"; similarly as in Plato, where it can also express a "wish".[53]

"Εὐχή distingué de προσευχή: un essai de précision terminologique chez les pères grecs et les écrivains byzantins", in: J. den Boeft – M.L. Van Poll-Van Lisdonk (eds.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (SVChr 44), Leiden 1999, 202–222.

46 *Or. dom.* II (SC 356,1; 358,2). On Gregory's idea of courage (παρρησία) as the overcoming of shame and fear as well as a close communion with God, see J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944[1], 110–123; É. Ayroulet, "La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica*", in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197–214. Originally, this expression refers to "the citizen's right to speak during a gathering" (see Plato, *Resp.*, VIII, 557b5; *Leg.*, III, 694b3), and a "free attitude" (see Plato, *Symp.*, 222c2; *Gorg.*, 487a3.b1). Also Philo employs it in the sense of "freedom to speak"; see *De Iosepho*, 73; 107; 222 (ed. Cohn-Wendland IV 74,20; 83,21; 108,17); *Spec. leg.*, I 321; III 138 (ed. Cohn-Wendland V, Berlin 1906, 77,17; 189,9). This expression has a similar meaning in the New Testament as well; see P. Joüon, "Divers sens de παρρησία dans le Nouveau Testament", *RSR* 30 (1940) 239–242.

47 *Or. dom.* II (SC 356,15–358,4).

48 *Macr.* 1 (GNO VIII.1 370,7). On this episode and Gregory's own reserved judgment on the matter later on, see B. Kötting, "Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa", in: H.-D. Blume – F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (*JACE* 10), Münster 1983, 118–122, here 122. See also below, n. 56.

49 Cf. *Or. dom.* II (SC 356,3–5).

50 Homer, *Il.*, XX 209.

51 Homer, *Il.*, IV 101.119; *Od.*, XVII 50.

52 Homer, Il., I 43. See A. Citron, *Semantische Untersuchungen zu σπένδεσθαι – σπένδειν – εὔχεσθαι*, Winterthur 1965, 73–101; A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques*, Paris 1966, 19–118.

53 Homer, *Od.*, X 526 (however, Homer more frequently uses the expression εὐχωλή with the same meaning; see Citron, *Semantische Untersuchungen*, 98–101; Corlu, *Recherches*, 151–

Peri euchés is the traditional title of a treatise on prayer ascribed, among others, to Aristotle,[54] but also of Origen's account, which we have already mentioned. We also find it in the sense of a "vow" or a "wish" with Gregory's brother Basil.[55] However, Gregory himself uses the term εὐχή in the sense of a vow very rarely.[56]

The expression προσεύχεσθαι, the etymology of which might indicate turning towards somebody or an addition to εὐχή,[57] is a concept documented in the tragedians as well as in Plato,[58] but most of all, it is a late expression, used for "prayer" especially in the Septuagint (only the noun προσευχή appears 107 times)[59] and by Christian authors (also in Origen's treatise[60] or in Gregory's brother Basil's work[61]). Philo of Alexandria was familiar with the term προσευχή

170 on εὐχωλή, 207–215 on εὐχή); Plato, *Phaedr.*, 244e1 ("prayer"); *Leg.*, III, 688b ("promise"); *Resp.*, VI 499c; VII 540d ("wish").

54 Aristotle, *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Oxford 1955, 57. See also W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 163 f.; E. von Severus, "Gebet I", *RAC* 8 (1972) 1134–1258, here 1148 f.; however, see also J.M. Rist, "The End of Aristotle's *On Prayer*", *The American Journal of Philology* 106 (1985) 110–113.

55 Basil, *Ep.*, 101,1,1 (ed. Courtonne [CUF] II, 1); 244,9,36 (ed. Courtonne III, 83); 335,1,13 (ed. Courtonne III, 202).

56 According to *LG* III 620–623, the expression εὐχή in the sense of "a vow" is only attested in a quotation from Ps 55,13 in *Inscr.* II 14 (GNO V 150,22). However, as we saw above (n. 48), Gregory himself talks about a journey to Jerusalem "according to a vow" (κατ᾽ εὐχήν); see *Macr.* 1 (GNO VIII.1 370,7), which, at least, is how this passage is interpreted by Kötting (*Beurteilung*, 122) and Maraval (SC 178,139). On the contrary, G. Pasquali ("Le Lettere di Gregorio di Nissa", *SIFC* N.S. 3 [1923] 75–136, here 118) and F. Mann (*LG* III 623) translate it as "according to his wish".

57 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 357 n. 3, considers the possibility that Gregory could have understood the prefix προσ- in the sense of an addition to εὐχή, which is why he interpreted the latter as the prerequisite of the former. Both meanings (turning "to" as well as addition "to") are compatible with the prefix; see P. Chantraine *et alii*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris 2009[2], 907.

58 See e.g. Aeschylus, *Agam.*, 317; *Prom.*, 937; Sophocles, *Antig.*, 1337; Euripides, *Alces.*, 171; *Elect.*, 415; *Troiad.*, 887; Plato, *Resp.*, I 327a2; *Critias*, 106a4; *Symp.*, 220d4. See also Corlu, *Recherches*, 234–240.

59 E. Hatch – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament* (*Including the Apocryphal Books*), II, Oxford 1897 (reprint Graz 1975), 1214 f.

60 Origen, *Or.*, II 5 (GCS 3 303,12); 2, II 6 (303,21); 8, VIII 1 (317,1) etc.; often as the verb προσεύχεσθαι. See also L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011, 125 f.

61 E.g. Basil, *De spir.*, XXVII 66,14 (SC 17bis 480); *Ep.*, 8,7,61 (ed. Courtonne I 31); 97,1,25 f. (ed. Courtonne I 211); 164,2,27 f. (ed. Courtonne I 99); 207,3,5 f. (ed. Courtonne II 186). Basil, however, also uses the expression εὐχή for prayer; see e.g. *Ep.*, 2,2,46 (ed. Courtonne I 7); 2,4,1 (ed. Courtonne I 10); 6,2,39 (ed. Courtonne I 21).

in the meaning of a "prayer community" or "prayer room", i.e. a synagogue.[62] In the New Testament, προσευχή apears as a noun 37 times,[63] whereas εὐχή only three times, twice in the sense of a "vow".[64]

In his usage of the expression εὐχή in the sense of a vow, Gregory refers to *Ps* 66,13 ("I will render to you my vows") as well as, in the verbal form "make a vow" (εὔξασθε), to *Ps* 76,12.[65] In both cases (and in more than fifty other places), the Septuagint uses the term to translate the root נדר (*n-d-r*), "to make a vow".[66] The expression προσεύχεσθαι usually replaces the Hebrew root פלל (*p-l-l*) in the Septuagint, which, as a hithpael, means "to pray" or refers to the related word תְּפִלָּה (*t^e^fillah*) "prayer".[67] In Hebrew, therefore, the two expressions "vow" and "prayer" are not linguistically related as they are in Greek; neither is there the kind of relationship – almost a causal link – between their meanings which Gregory wants to find there. Instead, such a link might be observed in the archaic Greek use of the verb εὔχεσθαι, which expresses the acceptance of a commitment as well as the prayer based on it.[68]

2.3 *Comparison with Origen's Interpretation of Both Concepts*

In his treatise *On prayer* Origen draws attention to the double meaning of the word εὐχή (εὔχεσθαι),[69] which, besides its "usual use"[70] in the sense of "prayer"[71] can also refer to "a vow".[72] The term προσευχή refers to "prayer" in its usual meaning, as Origen states, but he also finds in the Scriptures evidence of the verb προσεύχεσθαι in the sense of "to make a vow" specifically, *1Kgdms* 1,10.[73]

62 Philo, *In Flaccum* 41.45.47.49.53.122 (ed. Cohn-Wendland VI, Berlin 1915, 128,6.21; 129,5.14; 130,4; 142,19); *Legatio ad Gaium* 132.134.137.138.148.152.156.157.165.191.346 (ed. Cohn-Wendland VI 180,6; 183,7; 184,1.17.22; 186,10; 191,3; 218,15).

63 The verb προσεύχεσθαι appears 88 times. See K. Aland *et alii*, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, I.2, Berlin, New York 1983, 1176 f.

64 See *Ac* 18,18; 21,23 ("vow"); *James* 5,15 ("prayer"). The verb εὔχεσθαι appears seven times. See Aland, *Vollständige Konkordanz*, I.1, 470.

65 *Or. dom.* II (SC 356,5–7).

66 Hatch – Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, I 584.

67 Hatch – Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, II 1214 f.

68 See also Severus, "Gebet I", 1138.

69 Origen, *Or.*, IV 1 (GCS 3 307,5): τῆς εὐχῆς δύο σημαινούσης.

70 Origen, *Or.*, III 2 (GCS 3 304,19): ἐπὶ τοῖς κατὰ συνήθειαν ἡμῶν λεγομένοις.

71 Origen, *Or.*, III 2–3 (GCS 3 304 f.). *Exod* 8,24–25; 9,28; 10,18 etc. In all these passages it is an equivalent of the Hebrew עתר (*'-t-r*).

72 Origen, *Or.*, III 1; III 4; IV2 (GCS 3 304–307). *Gen* 28,20; *Lev* 27,2; *Num* 6,2; 6,12–13.21; 30,3–15; *Prov* 20,25; *Eccl* 5,4; *Acts* 21,23; *Judg* 11,30. An equivalent of the Hebrew נדר (*n-d-r*).

73 Origen, *Or.*, IV 1 (GCS 3 307,6–9): καὶ γὰρ τοῦτο τὸ ὄνομα (scil. τῆς προσευχῆς) πρὸς τῷ κοινῷ καὶ συνήθει πολλαχοῦ κειμένῳ τέτακται καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ τὸ σύνηθες ἡμῖν σημαινόμενον [τῆς]

In Hannah's prayer concerning her son in *1Kgdms* 1,10 f., both expressions προσεύχεσθαι ("she prayed", in Hebrew פלל [*p-l-l*], l. 10) and εὔχεσθαι εὐχήν ("she made a vow", in Hebrew נדר [*n-d-r*], l. 11) co-occur,[74] however, fails to convincingly prove the ambiguity, as Origen himself admits (the expressions do not both express a vow here: the former refers to prayer and the latter to a vow).[75] At another point in the treatise, Origen even discusses Hannah's prayer in *1Kgdms* 1,10 as an example of προσευχή, i.e. ceremonial prayer related to doxology.[76]

As we have seen, Origen's interpretation of Hannah's prayer is not entirely clear;[77] what is, however, evident from the whole context, is the fact that Origen understands the use of the two expressions εὐχή and προσευχή somewhat differently than Gregory. While Origen emphasises the ambiguity of both expressions (convincingly in the case of εὐχή, but less so in the case of προσευχή), Gregory regards the meaning of both as unambiguous, which is understandable in the case of προσευχή, but inappropriate in the case of εὐχή. Moreover, Gregory mentions other biblical documents than those we can find in the surviving part of Origen's treatise.

It is not very probable that Gregory was not familiar with Origen's treatise *On prayer* (as Anthony Meredith suggests against the traditional opinion).[78] He

εὐχῆς ἐν τοῖς περὶ τῆς Ἄννης λεγομένοις ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Βασιλειῶν. See also Perrone, *Preghiera*, 126 f.; 130.

74 As pointed out by A. Papaconstantinou ("La prière d'Anne dans la version sahidique du Premier Livre des Règnes: Quelques témoins méconnus", *Adamantius* 11 [2005] 227–231, here 231), in *Or.*, IV 1 (GCS 3 307,9–14), the way Origen is quoting the text of *1 Kgdms* 1,9–11 differs from the Septuagint; however, both key expressions προσηύξατο πρὸς κύριον (*1Kgdms* 1,10) and ηὔξατο εὐχὴν (*1Kgdms* 1,11) are identical in both versions.

75 Origen, *Or.*, IV 2 (GCS 3 307,17–22): δύναται μέντοι γε τὶς οὐκ ἀπιθάνως ἐνταῦθα, ἐπιστήσας τῷ "προσηύξατο πρὸς κύριον" (*1Kgdms* 1,10) "καὶ ηὔξατο εὐχὴν" (*1Kgdms* 1,11), εἰπεῖν ὅτι, εἰ τὰ δύο πεποίηκε, τουτέστι "προσηύξατο πρὸς κύριον" "καὶ ηὔξατο εὐχήν," μή ποτε τὸ μὲν "προσηύξατο" ἐπὶ τῆς συνήθως ἡμῖν ὀνομαζομένης τέτακται εὐχῆς τὸ δὲ "ηὔξατο εὐχὴν" ἐπὶ τοῦ ἐν Λευϊτικῷ καὶ Ἀριθμοῖς τεταγμένου σημαινομένου (see *Lev* 27,2; *Num* 6,2; 6,12–13.21; 30,3–15). In his sermon *In Regn.* I 2 (GCS 33 4,11.14), Origen does not point out the meaning of προσηύξατο in *1Kgdms* 1,10 in the sense of a "vow"; the Latin translator (presumably Rufinus of Aquileia) uses the words *oraverit* (προσηύξατο in *1Kgdms* 1,10) and *promittens* (ηὔξατο εὐχήν in *1Kgdms* 1,11).

76 Origen, *Or.*, XIV 4 (GCS 3 332,4–7). In *Or.*, XIV 2 (GCS 3 330,21–331,4) Origen, in keeping with the apostle (*1Tm* 2,1), makes a distinction among four kinds of prayer: in addition to προσευχή, he also mentions δέησις ("prayer for something"), ἔντευξις ("intercession"), and εὐχαριστία ("thanksgiving"). Besides Hanna, Origen mentions as further biblical examples of προσευχή also Azariah's prayer in the fiery furnace from the book of Daniel (3,25), Tobit's prayer (3,1 f.), Habakkuk (3,1 f.), and Jonah (2,2–4), cf. *Or.*, XIV 4 (GCS 3 331 f.).

77 Cf. also Origen, *Or.*, II 5; XIII 2; XIII 4; XVI 3 (GCS 3 303,5–7; 326,14 f.; 328,15; 337,13 f.).

78 A. Meredith, "Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356, here 355. On the contrary, Gregory's knowledge of Origen's treatise is pre-

either misunderstood Origen's explanation of both expressions, or he wanted to make it more clear in his homilies for larger public, or he perhaps wanted to correct the inaccuracy of the distinguished biblical scholar regarding the meaning of προσεύχεσθαι in *1Kgdms* 1,10, where Origen, quite surprisingly, considers the meaning "to make a vow".[79]

In any case, Gregory created a construction which, albeit clear, was simplified, and it did not correspond to his own use of both expressions. This construction even posits a kind of causal dependence between the two concepts. Gregory finds the same principle *da, quia dedi*[80] in the plea in the Lord's prayer: "And forgive us our debts, as we too have forgiven our debtors" (*Matt* 6,12). He concludes that if we forgive, God will necessarily "imitate our actions".[81] Not even this motif, sometimes criticised as an inappropriate "mechanisation" of prayer,[82] has its model in Origen's treatise.[83] Emphasising the conditions under which one can pray to God as to the Father appears to be Gregory's favourite theme, which is more distinct in his interpretation than in Origen's.

supposed by e.g. G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (TU 40.3), Leipzig 1914, 47 f.; G. Lozza, "Origene e Gregorio Nisseno esegeti del *Padre nostro*", in: F. Pizzolato – M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life, Milano 13–15 Settembre 1999* (Studia patristica mediolanensia 22), Milano 2001, 211–221, here 211 f., n. 1; Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 48–50, 354 n. 2. A great structural affinity between Gregory's second homily and Origen, *Or.*, XXXII–XXXIII is also discussed by Munkholt Christensen, although her conclusion regarding Gregory's dependence is surprisingly reserved (Munkholt Christensen, *Origen*, 300).

79 As H. Greeven notes, in the Septuagint, προσεύχεσθαι does not have the meaning "to make a vow" although it may occasionally be the case in profane Greek; see H. Greeven, "εὔχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή", in: G. Kittel (ed.), *ThWNT*, II, Stuttgart 1935, 774–808, here 807.

80 On this formulation, see G. Pace, "Tradizione e innovazione nella preghiera di richiesta in Euripide", in: J. Goeken (ed.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 43–60, here 43, 53–60.

81 *Or. dom.* V (SC 486,14 f.): μιμεῖσθαι τὸν θεὸν τὰ ἡμέτερα ὅταν τι τῶν ἀγαθῶν κατορθώσωμεν. For the whole passage, see 486,1–488,11.

82 See Walther, *Untersuchungen*, 44 f.

83 Origen, *Or.*, XXVIII 1–10 (GCS 3 375–381). On the basis of biblical sources (*Matt* 18,23–35), Origen only observes that if we do not want to forgive, we cannot hope for forgiveness either, cf. *Or.*, XXVIII 7 (GCS 3 379,6–24).

3 Ascent to God as the Father (358,5–370,22)

3.1 *Spiritual Ascent*

Turning to God as one's Father, according to Gregory, presupposes an entire spiritual ascent, through which, in our thinking (κατὰ διάνοιαν), we leave the earth and the air as well as the stars, and we rise to the nature raised above any movement and change.[84]

If we have passed over everything which is mutable and we make our souls conform (οἰκειώσασθαι) at what is not subject to any change, we can, thanks to this proximity, address God as "Father".[85] This way of addressing presupposes that we have "apprehended God, in so far as is possible" (ἵνα θεὸν νοήσας, ὡς ἔστι δυνατόν)[86] and acquired a likeness to him. He can only be called "Father" by those who have achieved real kinship with him (τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν).[87]

It is very interesting that in this passage, Gregory combines the spiritual ascent into the intelligible world as it has been known to the whole Platonic tradition from Diotima's time[88] with the filial relationship to God as the New Testament speaks about it. The common denominator of both motifs, according to Gregory, is a likeness to God or "kinship with him", which, in his interpretation, acquires the meaning of moral purification.

3.2 *Kinship with God according to His Characteristics*

According to Gregory the imitation of God implies to acquire a likeness with God's characteristic features, i.e. "the titles conceived of for him" (ἐκ τῶν ἐπινοουμένων αὐτῷ προσηγοριῶν).[89] He gives a catalogue of seven such attributes: "goodness itself (αὐτοαγαθότης), holiness (ἁγιασμός), joy (ἀγαλλίαμα), power (δύναμις), glory (δόξα), purity (καθαρότης), eternity, being ever stable and the same (ἀϊδιότης, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα)".[90] This list, according to Gregory, includes names known not only "from the divine scripture", but also διά τῶν οἰκείων λογισμῶν.[91] It is not quite clear whether what he has in mind here

84 Cf. *Or. dom.* II (SC 358,8–360,6).
85 Cf. *Or. dom.* II (SC 360,9–14).
86 *Or. dom.* II (SC 362,2).
87 *Or. dom.* II (SC 364,14 f.).
88 Plato, *Symp.*, 210a–212a.
89 *Or. dom.* II (SC 362,2 f.).
90 *Or. dom.* II (SC 362,4–7): ὅτι ἡ θεία φύσις, ὅ τί ποτέ ἐστιν αὐτοαγαθότης ἐστὶν, ἁγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης, ἀϊδιότης, ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα.
91 *Or. dom.* II (SC 362,8 f.).

is "from one's own reflections"[92] (then he would probably mean that he himself collected the list) or "from suitable reasoning"[93] (by this, he would be referring to another tradition besides the Scriptures, which he also regards as competent to make statements about divinity), or even "from familiar reflections"[94] (in that case, he would probably be indicating that it is a kind of *communis opinio*).

In any case, a list of divine characteristics appears in Gregory's works many times; it is perhaps a motif developing the aretalogies of Hellenistic gods[95] or Origen's Christological titles,[96] and, at the same time, a precursor of Dionysius' "divine names". Gregory's use of these names is quite varied; he often enumerates divine traits which unite the three divine hypostases and thus demonstrate the divinity of the Son and the Spirit; in this respect, God's characteristics were already given by Basil.[97] At other times, Gregory emphasizes that these names are based on divine energies or actions, but they cannot grasp the very substance of God;[98] in this sense, Philo of Alexandria speaks of God's two δυνάμεις, "goodness" (ἀγαθότης) and "governance" (ἐξουσία),[99] and Basil, later on, of "goodness", "power", and other divine characteristics.[100] In Gregory's sermon, however, the names have yet another function: to name the features worthy of imitation.[101]

92 This is how it is translated by most interpreters; see e.g. K. Weiß, *Des hl. Gregor von Nyssa Schriften*, München 1927, 106 ("auf Grund des eigenen Nachdenkens"); H.C. Graef, Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer; The Beatitudes*, New York 1954, 38 ("its own meditation"); M. Péden-Godefroi, *Grégoire de Nysse, La prière du Seigneur* (Quand vous prierez), Paris 1983, 48 ("par ses propres raisonnements"); similarly also Seguin – Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 363; G. Caldarelli, *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore: Omelie sul Padre nostro*, Roma 1983, 63 ("propria mente").

93 A. Radde-Gallwitz, here 123.

94 According to *LG* VI 674–682, in Gregory's work, the expression οἰκεῖος has these three meanings. The last one, quite rare, is only attested in *Or. dom.* II (SC 360,13; 384,10).

95 See e.g. A.-J. Festugière, "À propos des arétalogies d'Isis", *Harvard Theological Review* 42 (1949) 209–234.

96 Origen, *De princ.* I 2 (SC 252 110–142); *In Ioh.*, I 19,109–39,292 (SC 120 118–206).

97 *Maced.* (GNO III.1 92,23); *Prof.* (GNO VIII.1 134,17–135,1); *Or. cat.* (GNO III.4 11,20–12,3; 16,16–18); *Ref.* 205 (GNO II 399,12–14). See Basil, *De spir.*, XVIII 47,19 f. (SC 17bis 412); *Ep.*, 189,3,4 f. (ed. Courtonne II 134); 214,4,12 f. (ed. Courtonne II 205); *CE*, I 14 (SC 299 220).

98 *Beat.* VI (GNO VII.2 141,13–18); *Eun.* I 167 (GNO I 77,1–3).

99 Philo, *De cher.*, 27 (ed. Cohn-Wendland I, Berlin 1896, 176,19–21).

100 Basil, *Ep.*, 234,1,6–9 (ed. Courtonne III 42): Καὶ γὰρ τὴν μεγαλειότητα τοῦ Θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καὶ τὴν *δύναμιν* καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν *ἀγαθότητα* καὶ τὴν πρόνοιαν ᾗ ἐπιμελεῖται ἡμῶν καὶ τὸ δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν.

101 Similarly e.g. *Beat.* VI (GNO VII.2 143 f.).

As for the structure of the lists, it is not fixed in Gregory's works either,[102] although some names reappear with greater frequency, especially "goodness" (ἀγαθότης) and "power" (δύναμις), which often co-occur.[103] On the other hand, some names are not mentioned in Gregory's sermon, for example, "wisdom" (σοφία),[104] "righteousness" (δικαιοσύνη),[105] "governance" (ἐξουσία),[106] "inviolability" (ἀφθαρσία).[107] However, none of the characteristics which we find here is a *hapax legomenon*: they represent a more or less fixed inventory of a broad kind from which Gregory chooses only a few names in each case, either in the form of a noun (as in our homily) or a nominal adjective (for example, τὸ ἀγαθόν, τὸ δυνατόν, τὸ ἀΐδιον).[108]

Among the seven members of our catalogue, I have found the greatest overlap (in four names) in Gregory's polemic *Against the Macedonians* ("goodness", "power", "sanctification", "eternity", ἀγαθότης, δύναμις, ἁγιασμός, ἀϊδιότης),[109] in his *Letter* 24 to the heretic Heracleianus (the same four names in a different order),[110] and also in his *Homilies on the Beatitudes*: "goodness", "power", "purity", "which persists in the same condition" (ἀγαθότης, δύναμις, καθαρότης, τὸ ὡσαύτως ἔχειν).[111] In comparison to our sermon, the last name is abridged and

102 V. Drecoll also reached the same conclusion regarding the lists of divine attributes in Gregory's *Opera dogmatica minora*, where, in his opinion, especially the influence of Basil is apparent. See V. Drecoll, "Le substrat biblique des attributs divins dans les *Opera minora* de Grégoire de Nysse", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours* (*Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*) (ÉA-SA 184), Paris 2008, 133–146, here 144.

103 *Beat.* VI (GNO VII.2 141,14.18); *Maced.* (GNO III.1 92,23; 115,25); *Eun.* I 167 (GNO I 77,1); I 588 (196,9 f.); II 89 (GNO I 253,2); II 147 (268,15 f.); II 472 (364,10 f.); III 5,47 (GNO II 177,18); *Prof.* (GNO VIII.1 134,18); *Or. cat.* (GNO III.4, 11,22 f.; 63,1–4); *Diem nat.* (GNO X.2 268,4 f.); *Ref.* 205 (GNO II 399,13 f.); *Ep.* 5,9 (GNO VIII.2 33,28 f.); 24,12–13 (78); *Eust.* (GNO III.1 5,18; 6,10); *Anthirr.* (GNO III.1 136,28) etc. On both these terms in Gregory's works, see *LG* I 28 f.; II 502–538.

104 *Eun.* II 472 (GNO I 364,10); III 5,47 (GNO II 177,18); *Prof.* (GNO VIII.1 134,18); *Or. cat.* (GNO III.4 8,27; 63,2); *Diem nat.* (GNO X.2 268,4) etc.

105 *Or. cat.* (GNO III.4 63,2 f.); *Diem nat.* (GNO X.2 268,4); *Anthirr.* (GNO III.1 136,28); *Prof.* (GNO VIII.1 136,2) etc.

106 *Maced.* (GNO III.1 115,21); *Eun.* I 589 (GNO I 196,10); *Ep.* 5,9 (GNO VIII.2 33,28) etc.

107 *Eun.* I 516 (GNO I 175,24); I 589 (196,9 f.); III 5,47 (GNO II 177,18); *Prof.* (GNO VIII.1 134,19); *Or. cat.* (GNO III.4 8,4; 45,9); *Cant.* XV (GNO VI 441,3); *Ep.* 24,12 (GNO VIII.2 78,16) etc.

108 *Or. cat.* (GNO III.4 8,3 f.); *Tunc et ipse* (GNO III.2 7,9 f.) etc.

109 *Maced.* (GNO III.1 92,23): ἀλλ᾽ αὐτὸ ὅ τί ποτέ ἐστιν, *ἀγαθότης* ἐστί, σοφία, *δύναμις*, *ἁγιασμός*, δικαιοσύνη, *ἀϊδιότης*, ἀφθαρσία.

110 *Ep.* 24,11,2–4 (GNO VIII/2 77): τῇ ἁγίᾳ τριάδι πιστευομένων προσώπων ἀφθαρσία *ἀϊδιότης* ἀθανασία *ἀγαθότης δύναμις ἁγιασμὸς* σοφία, πᾶν νόημα μεγαλοπρεπές τε καὶ ὑψηλόν.

111 *Beat.* VI (GNO VII.2 141,14.18–19): (*ἀγαθότης*) […] ἡ γὰρ *δύναμις* καὶ ἡ *καθαρότης*, καὶ *τὸ ὡσαύτως ἔχειν*, καὶ τὸ ἀμιγὲς τοῦ ἐναντίου. See also *Beat.* I (GNO VII.2 80,10–16): Ὅ τί ποτε γὰρ ἂν αὐτὸ

not connected to "eternity"; in a similar way it also appears as a divine characteristic at another place of the treatise *Against the Macedonians* (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει).[112] Moreover, we can see that in the latter text, the introductory words referring to the simplicity of the divine nature, "whatever it is" (ὅ τί ποτέ ἐστιν) are very similar.[113] To my knowledge, it is these enumerations which our sermon resembles the most. However, while in the treatise *Against the Macedonians* the divine titles serve as evidence of the divinity of the Spirit, and in *Letter* 24, they, too, have a trinitarian context, in *Homilies on the Beatitudes*, as well as in our homily, they aim especially at the features of divinity to which men with pure hearts can bear a likeness.[114]

The origin of Gregory's divine names is not clear either, even though most of them are of biblical provenance. As for the catalogue in the second homily on the Lord's prayer, we can see a varied mixture of biblical and platonic motifs, some of which were apparently mediated to Gregory by Basil.

(1) "Goodness" (ἀγαθότης, here αὐτοαγαθότης = "Goodness in itself" as in Gregory's *Homilies on Ecclesiastes*[115]) is ascribed to God in *Wis* 7,26 and 12,22 (adjectively also in *Matt* 19,17), but it is also (grammatically as a neuter form) the transcendent foundation of the Platonic universe.[116] As an equivalent of the expression "God" in terms of his relation to creation, it is used by Philo of Alexandria (ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα);[117] by means of "goodness", Basil demonstrates that God's attributes do not come from the outside, but express the essence (οὐσίαν ἔχον

ὑποθώμεθα εἶναι μακαριότης ἐστὶν ἡ ἀκήρατος ἐκείνη ζωή, τὸ ἄρρητόν τε καὶ ἀκατανόητον *ἀγαθόν*, τὸ ἀνέκφραστον κάλλος, ἡ αὐτόχαρις καὶ σοφία καὶ *δύναμις*, τὸ ἀληθινὸν φῶς, ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος, ἡ ὑπερκειμένη τοῦ παντὸς ἐξουσία, τὸ μόνον ἐράσμιον, *τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον*, τὸ διηνεκὲς *ἀγαλλίαμα*, ἡ *ἀΐδιος* εὐφροσύνη. *Beat.* III (GNO VII.2 104,21 f.): θεότης, βασιλεία, *δύναμις*, *ἀϊδιότης*, ἀφθαρσία, χαρά τε καὶ *ἀγαλλίαμα*. *Beat.* VI (GNO VII.2 138,18–22): τὴν ἀτελεύτητον ζωήν, τὴν *ἀΐδιον* ἀφθαρσίαν, τὴν ἀθάνατον μακαριότητα, τὴν ἀτελεύτητον βασιλείαν, τὴν ἄληκτον εὐφροσύνην, τὸ ἀληθινὸν φῶς, τὴν πνευματικὴν καὶ γλυκεῖαν φωνήν, τὴν ἀπρόσιτον *δόξαν*, τὸ διηνεκὲς *ἀγαλλίαμα*, τὸ πᾶν *ἀγαθόν*. *Beat.* VI (GNO VII.2 144,11): ἡ *καθαρότης*, ὁ *ἁγιασμός*, ἡ ἁπλότης. *Beat.* VIII (GNO VII.2 168,24–169,1): ὁμοίως καὶ ἡ δικαιοσύνη, καὶ ὁ *ἁγιασμὸς* καὶ ἡ ἀφθαρσία καὶ ἡ *ἀγαθότης*.

112 *Maced.* (GNO III.1 96,20 f.).

113 *Or. dom.* II (SC 362,4 f.). See *Maced.* (GNO III.1 92,23), quoted above, n. 109; *Beat.* I (GNO VII.2 80,10 f.).

114 *Beat.* VI (GNO VII.2 144,2–13).

115 See also *Eccl.* VII (GNO V 406,7). Cf. *LG* I 620.

116 Plato, *Resp.*, VI, 508e; in Plotinus, e.g. *Enn.*, VI 9 [9],3,16; cf. J.H. Sleeman – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980, 3–9.

117 Philo, *Leg. all.*, III 73 (ed. Cohn-Wendland I 128,20 f.).

τὴν ἀγαθότητα),[118] as does Gregory in *The Life of Moses*.[119] As has already been mentioned, this name is among Gregory's favourites, and is often listed first.

(2) "Sanctification" (ἁγιασμός) is associated with God, among others, in *Ps* 77,54; 131,8; *Sir* 17,10; 36,12 LXX; *Ps Sol* 7,2; 11,7; *1Esd* 8,75; in the role of a Christological title, it also appears in *1Cor* 1,30. As a divine characteristic, it is also used by both Basil[120] and Gregory.[121]

(3) "Joy" (ἀγαλλίαμα) is how God is addressed of in *Ps* 31,7 according to the Septuagint; Gregory lists the name especially in his *Homilies on the Beatitudes*.[122]

(4) "Power" (δύναμις) is attributed to God, among others, in *Pss* 45,2; 62,3; 65,3; 67,35; 76,15; 88,11; 150,1; *Job* 12,13; *Wis* 7,25; 12,15.17; *Ode* 12,4; in the New Testament, it is a Christological title (*1Cor* 1,24), as well as a pneumatological one (*Luke* 1,35; 24,49; *Acts* 1,8). By means of the expression δύναμις πάντων ("power of everything"), Plotinus, too, indicates the transcendent foundation of his universe, the One, in its relation to what arises from it.[123] As a feature of the divine three persons, this characteristic is also familiar to Basil,[124] and its frequency in Gregory's works has already been mentioned.[125]

(5) "Glory" (δόξα) appears as a substitute for God's presence, among others, in *Exod* 16,7.10; 24,16f.; 33,18f.; 40,34f.; *Ezek* 1,28; *Ps* 101,17. As a characteristic of the three divine persons, this expression is also used by Basil[126] and Gregory.[127]

(6) "Purity" (καθαρότης) is one of the attributes of Wisdom according to *Wis* 7,24. In his treatise *On virginity*, Gregory mentions divine purity to

118 Basil, *De spir.*, XIX 48,18f. (SC 17bis 416). On "goodness", see also Basil, *Hom. in Hex.*, I 2 (GCS NF 2 5,16); *CE*, I 14,12 (SC 299 220), etc.

119 *Moys.* I (GNO VII.1 4,5–6): τὸ πρώτως καὶ κυρίως ἀγαθόν, οὗ ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν, αὐτὸ τὸ θεῖον.

120 Basil, *De spir.*, XVIII 47,20 (SC 17bis 412); *CE*, III 3,1.5 (SC 305 154) etc.

121 *Eun.* I 516 (GNO I 175,24); *Cant.* XV (GNO VI 441,3) etc. See *LG* I 48f.

122 *Beat.* I (GNO VII.2 80,16); III (104,22); VI (138,22) etc. See *LG* I 29f.

123 Plotinus, *Enn.*, V 4 [7],1,36; 2,38; V 3 [49],15,33; see G. Aubry, "Puissance et principe: La δύναμις πάντων, ou puissance de tout", in: D. Montet (ed.), *Plotin, Ἐκεῖ, ἐνταῦθα* (*Là-bas, ici*) (Kairos 15), Toulouse 1999, 9–32.

124 Basil, *Ep.*, 105,1,28f. (ed. Courtonne II 7): *ἐν δόξῃ καὶ ἐν ἀϊδιότητι, ἐν δυνάμει καὶ* βασιλείᾳ, ἐν δεσποτείᾳ καὶ θεότητι. Cf. *Ep.*, 189,3,4f. 22f. (ed. Courtonne II 134); *CE*, I 14 (SC 299 220).

125 Cf. above, n. 103.

126 Basil, *Ep.*, 105,1,28 (ed. Courtonne II 7) etc.

127 *Ref.* 205 (GNO II 399,14) etc.

which the soul is meant to acquire a likeness;[128] it is also mentioned several times later.[129]

(7a) "Eternity" (ἀϊδιότης), in *Wis* 2,23, is a divine characteristic which man resembles: "He created him as an image of his eternity" (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν). In the New Testament, there is an expression "his (God's) eternal power" (ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις), which can be reached through the observation of creation (*Rom* 1,20). Philo of Alexandria uses ἀϊδιότης as a characteristic of God and intelligible things,[130] while for Basil, it is an important feature of the three divine persons.[131] In the meaning of "permanence", which is the nature of eternity (αἰών), the term ἀϊδιότητος also appears in Plotinus' work.[132] In *Timaeus*, Plato uses the term αἰών (37d–38c) for "eternity", but also refers to "eternal being" (τὴν ἀΐδιον οὐσίαν, 37e5) which the demiurge beheld while creating our world (29a). The term ἀϊδιότητος plays an important role in Gregory's polemic *Against Eunomius*;[133] as a divine name, it reappears in his works.[134]

(7b) "which always persists in the same condition" (ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα) is not borrowed from the Scriptures, but it is a characteristic of the noetic domain in the Platonic tradition. In *Phaedo* and elsewhere, this is how Plato describes the manner of being of ideas (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν, *Phaedo*, 78c–d),[135] to which the soul can acquire a likeness (*Phaedo*, 79d–e; 80b). In *Timaeus* (29a1), these words describe the nature of the noetic paradigm (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον) from which the beauty of the sense world is derived. Similar expressions which characterise the noetic domain or fixed stars can be found in Philo,[136] who also

128 *Virg.* 11 (GNO VIII.1 295,10).

129 *Beat.* VI (GNO VII.2 141,18); *Prof.* (GNO VIII.1 136,3); *Cant.* VI (GNO VI 441,3) etc. See *LG* V 17–20.

130 Philo, *De opif.*, 12 (ed. Cohn-Wendland I 3,16); *De Abr.*, 55 (ed. Cohn-Wendland IV 13,20); *De virt.*, 65 (ed. Cohn-Wendland V 284,7), etc.

131 Basil. *CE*, II 12,16 (SC 305 46); II 15,40 (SC 305 60); *Ep.*, 105,1,28 (ed. Courtonne II 7).

132 Plotinus, *Enn.*, III 7 [45],3,2–3: here "eternity", or "permanence", in the sense of ἀϊδιότης is a characteristic of eternity in the sense of ἀιών. On the relationship of both terms in Plotinus' work, see W. Beierwaltes, *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a. M. 1981³, 156; W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus* (Philosophische Abhandlungen 86), Frankfurt a. M. 2003, 243f.

133 *Eun.* I 666–691 (GNO I 217–225); II 458 (GNO I 360).

134 *Maced.* (GNO III.1 92,24); *Eun.* I 516 (GNO I 175,25); *Tunc et ipse* (GNO III.2 7,9: τὸ ἀΐδιον); *Or. cat.* (GNO III.4 8,4f.); *Antirrh.* (GNO III.1 204,4), etc. See *LG* I 94f.

135 See also Plato, *Soph.*, 248a12; 252a7–8 etc.

136 Philo, *De cher.*, 51 (ed. Cohn-Wendland I 182,23): τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης

regards it worthy of human imitation.[137] In an abbreviated form, it is used by Celsus (as quoted by Origen) as a characteristic of what is immortal;[138] in a very similar manner, Plotinus describes the Intellect or being (so does Porphyry).[139] In *De virginitate*, Gregory himself depicts with very similar words true, i.e. noetic beauty, which the soul reaches in its Platonic ascent.[140] In other passages, he uses a similar expression or its part to characterise the three divine persons and their constant number,[141] the eternity of the Son,[142] or the Kingdom of Heaven,[143] but also the nature of man which clings to the immutable divinity.[144]

The link between this feature and "eternity" is an interpretation of Neoplatonic provenance (where eternity is a feature of the Intellect or being, as we saw above); however, I have not been able to determine what the direct inspiration of Gregory's phrase was. In terms of its content, though not terminologically, Gregory's wording resembles Plotinus' characterisation of eternity in the treatise *On eternity and time*: "is always the same without extention; seeing all this, one sees eternity, for he sees a life that abides in the same and always has all present to it."[145]

ἰδέας. *De cher.*, 23 (ed. Cohn-Wendland I 175,15 f.): τὴν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν […] θείαν ὡς ἀληθῶς χορείαν. *Her.*, 87 (ed. Cohn-Wendland III 21,3 f.).

137 Philo, *De gig.*, 50 (ed. Cohn-Wendland II 50,23): κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν προαίρεσιν; *De plant.*, 49 (ed. Cohn-Wendland II 143,18 f.): τὴν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν αὐτοῦ διέξοδον. *De conf.*, 106 (ed. Cohn-Wendland II 249,19 f.); *De praem.*, 29,4 (ed. Cohn-Wendland V 342,17); *De mut.*, 87,3 (ed. Cohn-Wendland III 172,7).

138 Origen, *C. Cels.*, IV 14,11 (SC 136 216): κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν.

139 Plotinus, *Enn.*, II 9 [33],2,2–3: τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα. *Enn.* V 3 [49],16,20: ἔχον τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως. *Enn.* VI 2 [43],7,30: τὸ γὰρ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως. *Enn.* VI 5 [23],2,13: τὸ δὲ ὂν ἀεί [διειλημμένον], ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχον. *Enn.* VI 5 [23],3,1: τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει. Porphyry, *Sent.*, XXXIX 6 f. (ed. Brisson *et alii*, Paris 2005, 360): ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον, τὸ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχειν.

140 *Virg.* 11 (GNO VIII.1 296,17–20). See also *Mort.* (GNO IX 30,3; 34,14); *Beat.* IV (GNO VII.2 111,19): ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον. Etc. See Plato, *Symp.*, 210e–211b.

141 *Graec.* (GNO III.1 24,16): ἀεὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα.

142 *Eun.* III 6,76 (GNO II 213,1): (τοῦ υἱοῦ τὸ ἀΐδιον) τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ τὴν φύσιν ἔχον.

143 *Beat.* VIII (GNO VII.2 162,18): ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον.

144 *Moys.* I (GNO VII.1 33,1–3).

145 Plotinus, *Enn.*, III 7 [45],3,15–17: τὸ ὡσαύτως καὶ ἀεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν.

3.3 *Platonic Themes*

Gregory's interpretation is also interwoven with other Christianized motifs and allusions from the Platonic tradition. His ascent across the whole cosmos is structured according to the eschatological myth in Plato's *Phaedo* (111a–c), where there is also a hierarchy between air, which is inhabited by animals, and ether, in which stars appear. In Philo and Basil we can find an ascent from the earth (and the sea) to the air with its phenomena, to the revolution of stars, and from there to the noetic region of forms and ideas according to Philo[146] and to the angels and the "divine nature" according to Basil.[147] In this respect, Philo speaks of flying with wings (πτηνός);[148] similarly, Gregory presents the whole anabasis as a flight on the "wings of a dove", referring to *Ps* 54,7, but also to Plato's *Phaedrus* (246d–e).[149]

Similarly to Gregory's account, Philo's interpretation is also incorporated in the interpretation of human resemblance with God according to *Gen* 1,26 f.[150] and Basil's ascent is directed to the Father (together with the Son and the Holy Spirit).[151] Philo, however, puts a special emphasis on the impossibility of reaching God. If our mental eye tries to see the "great king" (τὸν μέγαν βασιλέα) himself at the top of the noetic region, it is dazzled by the brightness and seized by vertigo.[152] This motif can also be found in Gregory's treatise *On the Making of Man*, where the resemblance between man and God is found (among others) in the impossibility of knowing oneself, just as God remains inscrutable.[153] In his interpretation of the Lord's prayer, however, Gregory elaborates on a possible likeness to God in keeping with the Platonic tradition: besides the

146 Philo, *De opif.*, 70–71 (ed. Cohn-Wendland I 23 f.). On the ascent of the soul, its Platonic sources and other analogous passages in Philo, see A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1986, 192–216, 377–389.

147 Basil, *Hom. XV de fide*, 1 (*PG* 31 465A–B). On motifs close to Plotinus, *Enn.* I 6 [1] and V 1 [10], in this sermon, see P. Henry, *Les états du texte de Plotin* (Études Plotiniennes 1), Paris 1938, 175–178.

148 Philo, *De opif.*, 70 (ed. Cohn-Wendland I 23,15).

149 *Or. dom.* II (SC 358,8–12). See Daniélou, *Platonisme*, 163 f.; 168; Meredith, "Origen", 347 f. On the wing metaphor in Gregory's work, see also J. Daniélou, "La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne", *Eranos-Jahrbuch* 23 (1954) 389–418, here 396–400; 404; M. Harl, "Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses *Orationes in Canticum canticorum*", in: Eadem, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1990, 235–249, here 238 f.

150 Philo, *De opif.*, 69 (ed. Cohn-Wendland I 23).

151 Basil, *Hom. XV de fide*, 2 (*PG* 31 465C).

152 Philo, *De opif.*, 71 (ed. Cohn-Wendland I 24,5).

153 *Op. hom.*, 11 (*PG* 44 156B).

escape from this world (*Tht.*, 176a–b) it is mainly ethical imitation (*Resp.*, VI, 500c–d; X, 613a–b; *Leg.*, IV, 716c).[154]

3.4 *Addressing God as “Father”*

The name “Father”, according to Gregory, implies kinship and hence moral purification of the one who is praying. Those who are unjust and unclean cannot call “Father” the one who is righteous and pure. The name “Father” refers to the cause of what comes from God. Darkness and light, however, do not enter into any communion (κοινωνία), as we know from the Scriptures (*2 Cor* 6,14).[155] The father of lies is the devil rather than God (*John* 8,44);[156] men can also bear a likeness to the devil and his features such as envy, hatred, defamation, and pride.[157] If such a person is calling his father, then he is turning to the devil rather than God.[158]

Therefore, according to Gregory, if Jesus instructs people to address God as their Father, the law which he imposes on them is that of a “lofted and elevated way of life”,[159] which entitles one to the great “boldness” (παρρησία) to address God in such a way (cf. *Rom* 8,26 f.; *Gal* 4,6 f.).[160] Therefore turning to God as to the “Father” is preconditioned by perfect purification, otherwise such prayer is undue blasphemy. Perhaps this is the reason why Gregory had previously introduced εὐχή (an accomplished “vow”) as a precondition for προσευχή (“prayer”).

3.5 *Origen’s Interpretation*

In his interpretation of the Lord’s prayer, Origen, too, notices the “courage” (παρρησία) required in order to address God as Father.[161] Contrary to Gregory, however, he does not elaborate on the spiritual ascent presupposed in the addressing of God; instead, he adds biblical insights.[162] Even though in the Old

154 See D. Sedley, “The Ideal of Godlikeness”, in: G. Fine (ed.), *Plato*. II, *Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford 1999, 309–328. On the history of this motif, see H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7), Freiburg i. d. Schweiz 1952.

155 Cf. *Or. dom.* II (SC 364,15–366,4).

156 Cf. *Or. dom.* II (SC 366,12 f.).

157 *Or. dom.* II (SC 380,5–9): τινὰ καὶ τοῦ πονηροῦ χαρακτῆρος ἴδια σημεῖα […] τοῦ πονηροῦ χαρακτῆρος τὰ ἰδιώματα. Gregory elaborates on the motif of likeness to the devil in his sermon *Beat.* VI (GNO VII.2 148,7).

158 Cf. *Or. dom.* II (SC 366,8–11; 308,12–382,2).

159 *Or. dom.* II (SC 368,7 f.): τὸν ὑψηλόν τε καὶ ἐπηρμένον νομοθετεῖν βίον.

160 Cf. *Or. dom.* II (SC 368,12–15).

161 Origen, *Or.*, XXII 1 (GCS 3 346,18).

162 This is perhaps the reason why Origen’s interpretation is perceived as “deeper” and more scholarly. Cf. Meredith, “Origen”, 354; similarly also e.g. Walther, *Untersuchungen*, 33; 49.

Testament, God is introduced as "Father" (cf. *Deut* 32,6.18; *Isa* 1,2; *Mal* 1,6), he is not, according to Origen's research of the Bible, addressed in this way. As the apostle argued (*Gal* 4,1f.), men only adopt the position of sons when they become adult, "when the fullness of the time had come", that is, with the advent of Christ (*Gal* 4,4), who mediates the filial position to men (*John* 1,12) and enables them to turn to God as to the Father (*Rom* 8,15).[163] Origen's conviction about the uniqueness of Jesus' prayer to God as "Father", though shared by some outstanding 20th-century biblical scholars (e.g. Joachim Jeremias or Oscar Cullmann),[164] contradicts Jewish prayer as documented in targums, Qumran texts, and even in the Old Testament itself (cf. *Ps* 89,27; *Sir* 51,10).[165]

Origen also deals with the human imitation of God, but makes it clear that it is the imitation of Christ as his Image (*Gal* 4,19; *Col* 1,15). The saints thus become the "image of the Image", the sons of God through Christ as the Son.[166] They are born of God (*John* 1,13) and carry in themselves a "heavenly image" (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, *1 Cor* 15,49) and "the seed of God" (σπέρμα τοῦ θεοῦ, cf. *1 John* 3,9), just as the sinners bear the "devil's seed".[167]

In his sermon, Gregory highlights Origen's idea of the devilish seed and the devil's paternity for the purpose of ethical parenesis.[168] He also replaces biblical references to the filial relationship of men to God with an ethical emphasis with which he exhorts men to truly become sons of God in their behaviour.[169] As for the motif of bearing a likeness to Christ as the image of God, Gregory omits it

---

163 Origen, *Or.*, XXII 1–2 (GCS 3 346f.).

164 J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 31–33; O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1997², 56–58.

165 See Philonenko, *Le Notre Père*, 53–68.

166 Origen, *Or.*, XXII 4 (GCS 3 348). On Origen's interpretation of this topic, see H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris 1956. Similarly, Philo of Alexandria also speaks of the Logos as the image of God according to which man was created; see *Her.*, 231 (ed. Cohn-Wendland III 52,7–13); *Spec. leg.*, I 81 (ed. Cohn-Wendland V 21,9f.); *De conf.*, 147 (ed. Cohn-Wendland II, 257,8f.); *De opif.*, 25 (ed. Cohn-Wendland I, 7f.).

167 Origen, *Or.*, XXII 4 (GCS 3 349). Origen also links addressing God as "Father" with practising a life in which God is imitated in his interpretation of the Lord's prayer according to *Luke*, fgt 73 (SC 87 524), where he mentions God's "seed" in man as well.

168 The metaphorical use of the father-son relationship also appears in Gregory's *Eun.* III 1,114–118 (GNO II 42–44). On the relationship between both texts, see below, Appendix.

169 See Meredith, "Origen", 347; Munkholt Christensen ("Origen", 698f.), too, notices the great emphasis which Gregory puts on human effort, even in those places where Origen, in keeping with the Apostle Paul, highlights God's initiative where his relationship to man is the one of Father to his child.

in favour of bearing a likeness to God according to his characteristic features, i.e. the image of the "divine imprint".[170]

What both Gregory and Origen leave out completely from their analysis is the pronoun "our" in the addressing of God, which, among others, John Chrysostom ponders in his sermon on the Gospel according to Matthew in order to emphasise the role of common prayer and communion of equal men, which is established among people by the relationship with God as the Father.[171]

4 Heavenly Home (372,1–384,17)

4.1 *The Prodigal Son*

According to Gregory, when Jesus, addressing God, adds "in heaven" to "Father", in a more hidden sense he wants to "bring us to recollection of the fatherland from which we have fallen (ἧς ἐκπεπτώκαμεν) and of the kinship from which we have been expelled".[172] In Gregory's opinion, this heavenly home of man is implied in Luke's parable of the lost son (*Luke* 15,11–32), who also left his father's house and wasted his wealth. According to the gospel, he could only be taken back when he realised his condition and turned to himself (*Luke* 15,17) and then to his father with repentance: "Father, I have sinned against heaven and before you" (*Luke* 15,18.21).[173] He would not have added "the sin against heaven", says Gregory, "unless he believed heaven to be his fatherland which he left behind when he erred".[174]

Addressing God "Our Father in heaven" not only encourages men to be worthy of such an address, but, at the same time, "gives them a reminder (μνήμην σοι ποιεῖν) of the good fatherland, so that by implanting a quite vehement desire for its beauty, he might set them on the road that leads back again to

170 Cf. *Or. dom.* II (SC 370,10 f.). In *Or. dom.* I (SC 316,1–3), too, Gregory mentions the creation of man "after the image of the divine imprint" (κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θείου χαρακτῆρος) or the "divine image" (τὴν θείαν εἰκόνα) in man, its loss due to sin, and its renewal. The homily *Beat.* I (GNO VII.2 80,20–81,3) also develops the motif of imitation of God according to his individual features. On Gregory's concept of the image of God in man, see Daniélou, *Platonisme*, 60–65.

171 John Chrysostom, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 278 f.). See also C. Crépey, "La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome", in: J. Goeken (ed.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 155–174, here 170.

172 *Or. dom.* II (SC 372,7–9): τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν καὶ τῆς συγγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν.

173 Cf. *Or. dom.* II (SC 372,10–18).

174 *Or. dom.* II (SC 374,1–3).

the fatherland".[175] Thus, in Gregory's interpretation, the prayer to the "Father" who is "in heaven" is an incentive to "become like the heavenly Father through godly living" (ὁμοιοῦσθαί σε τῇ θεοπρεπεῖ πολιτείᾳ τῷ οὐρανίῳ [...] πατρί) and to be as "perfect" as he is (*Matt* 5,48).[176] God will surely prove his "loving kindness" (φιλανθρωπία, cf. *Titus* 3,4) to man like to the lost son,[177] clothe him in a "divine robe" (θείᾳ στολῇ), decorate him with a ring, protect him on the path upwards with "Gospel sandals" (τοῖς εὐαγγελικοῖς ὑποδήμασιν) and "restore him to the heavenly fatherland" (ἀποκαταστήσει σε τῇ οὐρανίῳ πατρίδι),[178] which means "blessedness" (τὴν μακαριότητα).[179] With this return to the original destination of man, Gregory's second sermon on the Lord's prayer ends.

4.2 *Origenian and Philonian Motifs*

The "citizenship in heaven" (τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, cf. *Phil* 3,20) is also mentioned in Origen's interpretation of the Lord's prayer,[180] although in this case, he does not develop his ideas of the fall or cooling of the spiritual beings into souls as we know them from his treatise *De principiis*.[181] Instead, he explains (as Gregory will do later) that "heaven" is not a spatial notion, just as God is not in any place.[182] By means of the prayer to the Father who is "in heaven", Origen states, Scripture wants to express that God is elevated above all things which are subject to creation and have no communion with him, but they still receive "some of God's glory, power, and, as it were, outpouring of divinity".[183] Origen depicts this participation in God's glory as elevation of the soul to God and transformation into his image (*2 Cor* 3,18; *Ps* 4,7; 24,1), that is, the attachment of the soul to the spirit and its separation from the body (τῷ πνεύματι ἑπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη).[184]

Although Gregory's interpretation of the parable of the prodigal son may be reminiscent of Origen's exegesis in many respects, it is not easy to find its direct

---

175 Cf. *Or. dom.* II (SC 374,21–376,3): μνήμην σοι ποιεῖν τῆς ἀγαθῆς πατρίδος, ὡς ἂν ἐπιθυμίαν σφοδροτέραν τῶν καλῶν ἐμποιήσας ἐπιστήσειέ σε τῇ ὁδῷ τῇ πρὸς τὴν πατρίδα πάλιν ἐπαναγούσῃ.

176 *Or. dom.* II (SC 378,11–14). On the use of the line in *Matt* 5,48 in Gregory's ethical imitation of God, see Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 133 f.; 167 f.

177 *Or. dom.* II (SC 374,17).

178 *Or. dom.* II (SC 384,12–16). On the motif of *apocatastasis* see below, n. 226.

179 *Or. dom.* II (SC 382,11 f.).

180 Origen, *Or.*, XXII 5 (GCS 3 349,20 f.).

181 Origen, *De princ.*, II 8,3 (SC 252 346–348).

182 Origen, *Or.*, XXIII 1–5 (GCS 3 349–353).

183 Origen, *Or.*, XXIII 5 (GCS 3 353,9–13).

184 Origen, *Or.*, IX 2 (GCS 3 318,32–319,8). On the mystical culmination ("sbocco mistico") of the prayer, see Perrone, *Preghiera*, 189–193.

inspiration.[185] It is very close to a fragment of a catena on the Gospel according to Luke, sometimes attributed to Origen, but this fragment is most likely a quote from Gregory's sermon itself.[186] Another fragment of a catena on *Luke* 15,16, attributed to Origen, interprets the longing of the prodigal son for pods that pigs ate as a longing of the rational nature (ἡ λογικὴ φύσις) for erroneous materialistic teachings, which have a sweet taste but are not nutritious.[187] In the sermons on the book of Numbers, preserved in Rufinus' translation, Origen interprets the city for which the prodigal son had left as this world (*mundus hic*), from which Christ liberates us.[188] At another point, in his polemic against Heracleon, Origen states that the Valentinian's idea about the spiritual nature lost in the depths of matter and rescued from there by the Father might perhaps have a support in the parables of the lost sheep or the lost son.[189]

In some respect, Gregory's allegorical interpretation of the return of the prodigal son also resembles Philo's interpretation of *Gen* 28,15, where, in a dream, the Lord promises Jacob that he "will bring him back to this land" (ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην): "(The soul) left the heavenly place because [...] it came into the body as if into a foreign country. But the father who gave birth to it [...] will bring it safely to its native land."[190]

Beginning with the dialogue *Phaedrus*, the motif of the soul's intelligible home is implied in the Platonic tradition;[191] let me just mention the well-known passage in Plotinus' treatise "On beauty", which is also an allegorical interpretation, this time of Homer's *Odyssey*: "Our homeland, where we came

185 As pointed out by Meredith ("Origen", 348), this exposition of *Luke* 15,11–32 does not appear in Origen's treatise *On prayer*, his *Homilies on the Gospel according to Luke*, or the treatise *On first principles*. His conclusion that the interpretation is not Origen's, however, seems premature.

186 Origen, *In Lc.*, fgt 217 (GCS 49² 321: this fragment is not included in SC 87), see Gregory, *Or. dom.* II (SC 372,3–374,6).

187 Origen, *In Lc.*, fgt 216 (GCS 49² 321) = fgt 85 (SC 87 542).

188 Origen, *Hom. in Nm.*, XVIII 4 (GCS 30 175,30–176,4).

189 Origen, *In Ioh.*, XIII 20,120–121 (SC 222 94).

190 Philo, *De somn.*, I 181 (ed. Cohn-Wendland III 243,21–244,1): ἀπολιποῦσα μὲν γὰρ τὸν οὐράνιον τόπον [...] καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. φησὶ δ' οὐ μέχρι τοῦ παντὸς καθειργμένην αὐτὴν ὁ γεννήσας περιόψεσθαι πατήρ, ἀλλ' οἶκτον λαβὼν λύσειν τὰ δεσμὰ καὶ ἐλευθέραν ἄχρι τῆς μητροπόλεως ἀσφαλῶς παραπέμψειν. Philo refers to the heavenly home in many other passages as well; see e.g. *De conf.*, 78 (ed. Cohn-Wendland II 244,13). Cf. T. Alekniené "L'énigme de la « patrie » dans le *Traité* 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne?", *Recherches augustiniennes et patristiques* 35 (2007) 1–46, here 13–19.

191 See Méasson, *Du char ailé*, 337–368; K. Berthelot, "Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (With an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)", in: M.R. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 16), Leiden, Boston 2012, 155–174, here 169–172.

from, and (our) father is there (in the intelligible world)."[192] Origen, too, knows the original unity of the "Intellect", into which the soul belonged before its cooling, and into which it can return again.[193] A different degree of "cooling", in Origen's opinion, is the reason why there is a variety of different types of beings (demons, souls, angels), as well as different individual fates of individual people.[194] In this context, Origen refers to Plato's "myth" explicitly, as he sees in it a parallel to the expulsion of Adam from paradise.[195]

4.3 *The Soul's Preexistence in Gregory's* De oratione Dominica

Given that in his other works, Gregory clearly rejects Origen's idea of the soul's preexistence,[196] and, in keeping with Methodius of Olympus, he emphasises that the soul was created simultaneously with the body,[197] we can only wonder how serious he was about the idea of the soul's preexistence and its fall which is suggested in his interpretation of the parable of the prodigal son.[198] In the fourth homily, Gregory describes "the holy powers' way of life 'in the heavens' ",[199] without all evil, which he puts in opposition to the misery of man

192 Plotinus, *Enn.*, I 6 [1],8,21: Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Cf. Alekniene "L'énigme", 1–8. The author surmises Philo as a possible source, not only one of the witnesses of this tradition also known to the Gnostics (ibid. 21–46).

193 Origen, *De princ.*, II 8,3 (SC 252 348). As we know from Jerome's translation, *mens* is here an equivalent of the Greek νοῦς, see Jerome, *Ep.*, 124,6 (ed. Labourt, VII [CUF], Paris 1961, 102,17).

194 Origen, *De princ.*, I 6,2–3 (SC 252 198–202); II 9,7 (366–370).

195 Origen, *C. Cels.*, IV 40,10–26 (SC 136 288–290).

196 Here I am using the expression "preexistence" to refer to the existence of an individual soul (or, more precisely, individual intellect) before its entrance into an individual body with which it is connected during its earthly life, not for the existence of a soul without a spiritual body. For that latter meaning, the term "preexistence" is used by I. Ramelli; for this reason, she rejects the soul's preexistence in Origen; see I. Ramelli, " 'Preexistence of Souls'? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians", *StPatr* 56 (2013) 167–266, here 176 f. For the same reason, the scholar even denies that in the passages in question, Gregory contradicts Origen; ibid. 209–212.

197 *Op. hom.* XVIII–XIX (*PG* 44, 229B–236B); *Cant.* VII (GNO VI 241,4–6). Here Gregory seems to be engaged in a polemic against the interpretation of Origen's teaching as he knew it from Methodius of Olympus, see *De res.*, I 4,2–3 (GCS 27 223 f., Bonwetsch's German translation of Old Church Slavonic). See also H. Crouzel, "Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité", *Gregorianum* 53 (1972) 679–716. Methodius himself, on the contrary, maintains that the creation of man involved simultaneous creation of the soul and body; see *De res.*, I 50,3–4 (GCS 27 304) *et passim*.

198 J. Daniélou, "L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse", *RSR* 30 (1940) 328–347, here 342 f.; Idem, *Platonisme*, 178; Meredith, "Origen", 354.

199 *Or. dom.* IV (SC 448,10 f.): τὴν ἐν οὐρανοῖς τῶν ἁγίων δυνάμεων πολιτείαν.

connected with the body, who was "outside the good"[200] and "fallen away from participation in it".[201] In the fifth sermon, Gregory situates this "way of life above" (ἡ ἄνω πολιτεία)[202] in the "East", that is, in paradise (cf. *Gen* 2,8), out of where, together with Adam, the whole human race fell, thus losing the original beatitude.[203] Instead of the original "divine" or "eternal and luminous garments" (i.e. the original bodies),[204] after the fall we, as men "in whom Adam lives", put on "garments of skin" and provisional covers made of fig leaves (cf. *Gen* 3,7.21), i.e. "this material life."[205] Everyone who "shares in Adam's nature … also participates in Adam's fall", Gregory states.[206] We can, however, remember the "shining places of blessedness in the East" from which we fell,[207] and like the prodial son we can "return to ourselves and become aware of our heavenly Father".[208] In the fifth sermon, the loss of the paternal table and wealth, as well as the adaptation to the foul-smelling life of pigs from our parable (*Luke* 15,11–17), is combined with the interpretation of the parable of the

---

200 *Or. dom.* IV (SC 448,13 f.): ἐκτὸς τοῦ ἀγαθοῦ δι᾽ αὐτῆς τῆς ἀναχωρήσεως αὐτοῦ.

201 *Or. dom.* IV (SC 450,7): τῆς τῶν ἀγαθῶν μετουσίας ἐκπεπτωκυῖα. For the whole passage, see 444,5–450,8.

202 *Or. dom.* IV (SC 450,3 f.).

203 *Or. dom.* V (SC 498,9): ὡς ἐν ἀνατολαῖς τῆς πρώτης ἡμῖν πατρίδος οὔσης. For the whole passage, see 496,13–498,14.

204 *Or. dom.* V (SC 498,3): ἀντὶ τῶν θείων περιβολαίων. *Or. dom.* V (SC 496,16–498,1): τῶν ἀϊδίων τε καὶ λαμπρῶν ἐνδυμάτων. With these expressions, Gregory describes the original bodies in paradise. Some manuscripts (and *PG* 44 1184B) read the term ἀϊδίων in the second quotation as ἰδίων ("own"). On the tradition of the heavenly robes of light, see M. Alexandre, "Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Arché e telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Atti del colloquio, Milano, 17–19 Maggio 1979*), Milano 1981, 122–159, here 147; A. Conway-Jones, "The Garments of Heaven: Gregory of Nyssa's Interpretation of the Priestly Robe (*Life of Moses* 2,189–191) Seen in the Light of Heavenly Ascent Texts", *StPatr* 50 (2011) 207–215.

205 *Or. dom.* V (SC 496,13–498,1): Ὡς γὰρ ζῶντος ἐν ἡμῖν τοῦ Ἀδὰμ πάντες οἱ καθ᾽ ἕνα ἕκαστον ἄνθρωποι ἕως ἂν τοὺς δερματίνους τούτους χιτῶνας περὶ τὴν ἑαυτῶν βλέπωμεν φύσιν καὶ τὰ πρόσκαιρα φύλλα τῆς ὑλικῆς ταύτης ζωῆς, ἅπερ τῶν ἀϊδίων τε καὶ λαμπρῶν ἐνδυμάτων γυμνωθέντες κακῶς ἑαυτοῖς συνερράψαμεν. On Gregory's interpretation of the "tunics of skin" as the animal supplement to the original spiritual corporeality, see Daniélou, *Platonisme*, 60–65; Alexandre, "Protologie", 124.

206 *Or. dom.* V (SC 500,17 f.): ὁ κοινωνῶν τῆς φύσεως τοῦ Ἀδὰμ, κοινωνῶν δὲ καὶ τῆς ἐκπτώσεως. On the basis of this and other passages in Gregory's work, E.V. McClear tries to prove that Gregory was familiar with the teaching on the original sin in the same sense as the Council of Trent; see E.V. McClear, "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa", *Theological Studies* 9 (1948) 175–212, here 188–191, 210 f.

207 *Or. dom.* V (SC 498,13 f.): τῆς ἐκπτώσεως τῶν φωτεινῶν τε καὶ ἀνατολικῶν τῆς μακαριότητος τόπων τῇ διανοίᾳ τὴν μνήμην λάβωμεν.

208 *Or. dom.* V (SC 500,9–12).

lost drachma from the same chapter of the Gospel according to Luke (*Luke* 15,8–10). Here the loss of the drachma is interpreted as "tarnishing the divine imprint" which was engraved on it:[209] this is a motif which we also meet in Gregory's interpretation of the "ring placed on his hand" which the merciful father (again) gave to his returning son (*Luke* 15,22).[210]

As these passages of Philonian and Origenic provenance (cf. "heaven" understood as the realm of spiritual beings, including man,[211] or the interpretation of the "tunics of skin"[212]) suggest, Gregory seems to identify the heavenly home of the lost son with the heavenly city of angelic beings, but also with paradise "in the East".[213] It is out of there that Adam "fell", who, as it were, is living in

209 *Or. dom.* V (SC 492,7–14).

210 *Or. dom.* II (SC 374,12–14).

211 See Philo, *De somn.*, I 181 (ed. Cohn-Wendland III 243f.); *De conf.*, 78 (ed. Cohn-Wendland II 244). Philo even states explicitly that the souls, demons, and angels are one, cf. *De gig.*, 16 (ed. Cohn-Wendland II 44,19f.): ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον. Similarly Origen, *De princ.*, II 8,3 (SC 252 346–348); *Hom. in Gn.*, I 2 (GCS NF 17 4,9–15).

212 Presumably, the identification of the "tunics of skin" (*Gen* 3,21) with the body appears first in Philo, *Quaest. Gen.*, I 53 (versio armeniaca, Latin translation J.B. Aucher, French translation Ch. Mercier [Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34A], Paris 1979, 120): *tunica pellicea symbolice est pellis naturalis, id est corpus nostrum*; cf. the allegoresis: Adam-Eve-tunics = intellect-senses-body; see also the *Odes of Solomon* 25,8 (according to the Syrian and Coptic versions, German translation M. Lattke, *Ausführliche Handschriftenbeschreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung, hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia*, Freiburg i. d. Schw., Göttingen 1979, 150f.). It is not quite clear whether Origen understood the "tunics of skin" as the body, or as the transformation of the original body of light into a mortal one. The latter interpretation seems to be supported by the passage in Origen, *Hom. in Lev.*, VI 2 (SC 286 276–278), although it is only preserved in Rufinus' translation (in addition, tunics of skin are a "sign", *indicium*, of mortality, not mortality itself). The former option is supported by a Greek version of a kind of scholion to *Gen* 3, 21 (*PG* 12, 101A–B). This is how Origen's viewpoint is interpreted by his critic Methodius, *De res.*, I 4,2–3 (GCS 27 223f. according to the Old Church Slavonic version, Bonwetsch's German translation); I 29,6 (260); I 39,4–5 (283). Perhaps Origen left both possibilities open, which is the opinion of M. Simonetti, "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di genesi 2,7 e 3,21", *Aevum* 36 (1962) 370–381. Other scholars are more in favour of the second option; see e.g. H. Crouzel, "L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Arché e telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Atti del Colloquio, Milano, 17–19 Maggio 1979*), Milano 1981, 36–49, here 42–45; P.F. Beatrice, "Le tuniche di pelle. Antiche letture di *Gen.* 3,21", in: U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (*Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20–23 aprile 1982*), Roma 1985, 433–482.

213 Presumably, Gregory also posits a similar identification in *Beat.* III (GNO VII.2 105,20–28); V (132,11–17).

each and every person and in whose nature all of us participate. In other words, unlike Origen in *De principiis*, Gregory probably does not take the individual preexistence and the fall of individual souls for granted; instead, his argumentation resembles Origen's polemic *Against Celsus*, where Origen also talks about the expulsion of the "human nature", which is included in the Hebrew name "Adam" (i.e. "man").[214]

In a similar way, Gregory's predecessor Methodius of Olympus writes about the "paradise from which we were expelled in the first man" (παράδεισος, ὅθεν καὶ ἐξεβλήθημεν ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ). In his anti-Origen polemic, however, Methodius refuses to identify paradise with heaven and the original human home with the city of angels.[215] Instead, he puts emphasis on the original composition of man from the soul and the body and his eschatological *similarity*, not identity with angels (ὡς ἄγγελοι, cf. *Matt* 22,30).[216] As for Origen's Platonising idea of the "airy" body or body "of light", Methodius has nothing but contempt for it.[217]

This idea of the "initial robe" found in the Gospel according to Luke (*Luke* 15,22),[218] the "robe",[219] or "eternal and luminous garments",[220] which Gregory mentions in the *Homilies on the Lord's Prayer*, might be a trace of the individual existence in paradise, not only of the inclusion of individuals in the forefather of the human race; this would bring Gregory closer to the Origen of *De principiis* and the Neoplatonists rather than to Methodius.[221] On the other hand, there is a possibility that Gregory does not understand it literally but rather allegorically, as his fifth sermon on the Lord's prayer suggests.[222]

214 Origen, *C. Cels.*, IV 40,13 f. (SC 136 288): τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.

215 See Methodius, *De res.*, I 55,1 (GCS 27 313); for the whole passage, see I 55,1–4 (GCS 27 313 f.).

216 Methodius, *De res.*, I 49,1–51,4 (GCS 27 302–306).

217 See Origen, *De princ.*, II 2,2 (*spiritalis corporis indumentis uel angelos dei uel filios resurrectionis exornat*). Methodius, *De res.*, II 29,3 (GCS 27 386, Bonwetsch's German translation of Old Church Slavonic). Paul's statement about the "spiritual body" (*1 Cor* 15,44) is interpreted by Methodius in terms of a body governed by the Spirit; see *De res.*, III 16,9 (GCS 27 413). Origen mentions the soul in the "so-called shining body" (ἐν τῷ καλουμένῳ αὐγοειδεῖ σώματι) in the context of Plato's *Phaedo* (81c–d); see *C. Cels.*, II 60 (SC 132 424–426); he also attributes bodies which are "ethereal and shining with light" (αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς) to angels and resurrected men; see *In Matt.*, XVII 30 (GCS 40 671,20 f.).

218 *Or. dom.* II (SC 374,10 f.).

219 *Or. dom.* II (SC 384,13).

220 *Or. dom.* V (SC 496,16–498,1).

221 On the Neoplatonic idea of the ethereal body, see Porphyry, *Sent.*, XXIX 25 (ed. Brisson *et alii*, 328).

222 *Or. dom.* V (SC 496,13–498,4). Cf. *Virg.* XIII (GNO VIII.1 303,15 f.): τοὺς "δερματίνους χιτῶνας", τουτέστι "τὸ φρόνημα τῆς σαρκός".

If, while writing his sermons on the Lord's prayer, Gregory already held the idea of the simultaneous creation of the soul and body mentioned above, then the human nature must have been associated with the body from the very beginning. Perhaps it was Adam's body, but much more noble than the human body as we know it. As Gregory states in another passage of his sermons, the spiritual domain is "separated from the body" but only from "the body that is solid and sinks to earth".[223]

When Gregory asks his audience to recall a "memory" of the heavenly home, then they are probably supposed to realise out of where their forefather, who, as it were, is living in them as well, "fell", and in that sense to go back to the place "from which they were expelled".[224] Thus, according to Gregory, the "heavenly home" seems to be the original destination of the human nature as a whole, which is also referred to as "paradise" or a "blissful place in the East" out of which this nature fell. Unlike the angels, then, human beings were associated with the "earthly life, like muddy sediment", and, by necessity, they were given the earthly life.[225]

Gregory, however, sees a divine intention in this as well: at least this is what he reveals in the fourth sermon on the Lord's prayer, where he mentions a plan to unite the whole creation into one interconnected whole, in which, thanks to man, the earth has a share in heaven and heaven in the earth. Not only is the human soul which dwells in the body related to heaven, but the body, too, is to be ushered into heaven together with the soul during "the restoration of all things" (ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων).[226]

223 *Or. dom.* IV (SC 444,9f.): κεχωρισμένη σώματος, τούτου λέγω τοῦ ἀντιτύπου τε καὶ εἰς γῆν βρίθοντος. The idea of a body which pushes the soul down is also discussed by Philo, *Spec. leg.*, IV 114 (ed. Cohn-Wendland I 235,9–11): ἡ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ὁλκὴ φύσει βρίθουσα τοὺς ὀλιγόφρονας συνεφέλκεται τῷ πλήθει τῶν σαρκῶν αὐχενίζουσα καὶ πιέζουσα. It is a variation of Plato's theme of a "soul grown heavy"; see *Phaedr.*, 246d6; 247b3–4; 248c7–8; *Phaedo*, 81c8–9. See also *Ws* 9,15.

224 *Virg.* XIII (GNO VIII.1 303,7): ἐπιστρέφωσιν, ὅθεν ὥρμησαν.

225 *Or. dom.* IV (SC 444,12–15): ἡ δὲ ἑτέρα διὰ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν πρὸς τὸ γεῶδες συγγένειαν οἱόν τινα ἰλύος ὑποστάθμην κατ᾽ ἀνάγκην τὸν περίγειον τοῦτον εἴληχε βίον.

226 *Or. dom.* IV (SC 446,10). For the whole passage, see *Or. dom.* IV (SC 444,5–446,11). The idea of the connection between heaven and the earth through man reappears several times in Gregory's work; see D.L. Balás, *Μετουσία θεοῦ: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana 55), Roma 1966, 48f. On the motif of "restoration of all things", which is partially implied in Gregory's idea of the salvation of human nature, introduced above (see n. 178), see Daniélou, "L'apocatastase", 342–347; I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (SVChr 120), Leiden, Boston 2013, 372–440.

Thus, according to Gregory, the vocation of human beings is twofold, as is the destination of the soul in the whole Platonic tradition: its home is heaven, but, at the same time, it is also its role to animate the body. What can presumably be regarded as Gregory's specific Christian emphasis is the fact that in his opinion, the lost "heavenly home" was not inhabited by the souls as individuals, but as the "human nature", included in the forefather of the human race whose destiny they share. In addition, the soul is not only supposed to animate the body on the earth, but even to bring it to heaven, i.e. to enable its participation in the eschatological renewal of all things.

5 Conclusion

All the topics of the second sermon on the Lord's prayer discussed above manifest the cornerstones of Gregory's thinking, but, at the same time, some specific nuances were exposed. In addition, all four topics reveal Origenic inspiration, albeit not a literal or unreserved imitation.

The purport of the comparison of Jesus as a donor of prayer with the lawgiver Moses is, in spite of the similarity in the wording, completely different from the purport of *The Life of Moses*. In the *Homilies on the Lord's Prayer*, Gregory does not regard the darkness of Mount Sinai as an essential feature of Christian revelation (unlike in *The Life of Moses*); on the contrary, he is convinced that Jesus' teachings distract it, thus enabling a close communion with God, and even kinship with him. The introduction of Jesus as a new lawgiver is one of the important moments of Matthew's theology, and at the same time, builds on the Pauline motif of the completion of the Law by Christ's coming, as it was developed by Origen.

In the second sermon on the Lord's prayer, the emphasis on God's inscrutability, present, for example, in Gregory's *Homilies on the Beatitudes*, recedes and is replaced with the motif of ethical imitation of God in his essential features, i.e. names of biblical as well as Platonic provenance. The overall framework of the Platonic ascent to noetic reality and the acquisition of likeness to it is connected with the central motif of the imitation of God, which entitles the human courage to address him as "Father". Here Gregory elaborates on Origen's treatise *On prayer*, but he replaces the biblical interpretation with Platonic motifs of imitating God.

The imitation, according to Gregory, is also understood as a return to the original heavenly home of man, or in other words, to the "paradise in the East", out of which we "fell" not as individuals, but through the forefather of the human race, in order to put on "tunics of skin" and connect heaven with the earth.

Thus, Gregory's protology manifests a combination of elements borrowed from the works of Origen and Methodius; Gregory himself, however, does not invoke any of them or reject their teachings. Gregory's allegorical interpretation of the story of the prodigal son from Luke 15 as a loss of the heavenly home is also an interesting example of Origenic exegesis, although it is not clear whether Gregory was inspired directly by Origen's interpretation of this pericope (presumably not preserved) or just applied his method. This similarity even led to the attribution of this interpretation to Origen, though probably mistakenly.

Finally, the comparison of the terms *euché* and *proseuché* reveals Gregory's familiarity with Origen's treatise *On prayer*, but, at the same time, (presumably) an attempt to revise some details of Origen's insights or at least simplify them.

Appendix: On the Datation of *De oratione Dominica*, II

As for the difficult issue of dating the *Homilies on the Lord's Prayer*, which fluctuates between 374 and 376 (Daniélou in 1966)[227] and the second half of the 380s, or even the early 390s (Cassin in 2018),[228] the second sermon can only provide a few indirect clues.[229]

Matthieu Cassin points out two motifs in our sermon which have a parallel in *Contra Eunomium* III 1,114–118 (metaphorical use of the notion of son-

227 See J. Daniélou, "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse", *StPatr* 7 (1966) 159–169, here 159–162. Later, Daniélou postponed the datation to 378–379; see J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 84.

228 M. Cassin, "Introduction", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 25–28; "Annexe", *ibidem*, 551–553.

229 An overview of existing datations is given by P. Maraval, "Chronology of Works", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153–169, here 159; Cassin, "Introduction", 11–15. Many suggestions draw on the pneumatological passage in the third homily, which can be associated with the Council of Constantinople in 381 (Jaeger, Rordorf, Caldarelli, Meredith, Seguin, Alexandre, Lozza) or Basil's polemic against Eustathius of Sebaste regarding the divinity of the Spirit from 375 (Daniélou 1966, Penati Bernardini). See W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, ed. H. Dörries, Leiden 1966, 150; W. Rordorf, "Le « pain quotidien » (Matth. 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse", *Augustinianum* 17 (1977) 193–199, here 198 f.; Caldarelli, *Gregorio di Nissa, La preghiera*, 17; Meredith, "Origen", 345; 350; 356 n. 6; Alexandre, "La variante", 181 (the author draws on the conclusions of her deceased PhD student J. Seguin, who dealt with the treatise in her unpublished dissertation); Lozza, "Origene e Gregorio Nisseno", 211 f. n. 2; A.M. Penati Bernardini, *Gregorio di Nissa, Commento al Nuovo Testamento: Le Beatitudini ed altri scritti*, Roma 1992, 11 n. 7.

ship)[230] and in *Vita Moysis* (comparison of Jesus with Moses).[231] In his opinion, the more elaborate and detailed interpretation of these works is of earlier date than their homiletic summary in our sermon.[232] On the other hand, the opposite may be the case as well (for example, Ann Conway-Jones maintains this for one of these parallels),[233] in particular because they are both Origenic motifs (though not direct quotes from Origen, which are rare in Gregory anyway).

As the list of divine names shows, in this detail, Gregory's second sermon on the Lord's prayer resembles most closely his treatise *Against the Macedonians*, the *Letter* 24, the *Homilies on the Beatitudes* and the *Homilies on Ecclesiastes*.[234]

Finally, an interesting part of the second homily is the interpretation of the parable of the prodigal son as a return to the lost heavenly home; an allusion to the parable can also be found in the fifth homily, where it is linked with a very brief reminder of the parable of the lost drachma.[235] Gregory provided a detailed Origenic exegesis of the latter parable in his oldest work, *On virginity*.[236] The allegorical meaning of the parable of the prodigal son is briefly

230 Cassin, "Introduction", 16f.

231 Cassin, "Introduction", 25f.; "Annexe", 529–544.

232 Cassin, "Annexe", 529–544. In a very convincing way, the author shows the literal similarity of *Or. dom.* II (SC 348,1–354,2) to *Moys.* I 42–45 (SC 1ter 78–82 = GNO VII.1 19,21–22,3). However, the anteriority of *Moys.* to *Or. dom.* (and not the other way round) remains a hypothesis (ibid. 551–553). The interpretation of the theophany on Sinai as a preliminary one to the full revelation in Christ in *Or. dom.* II, is an important difference compared to *Moys.* (see above, part 1.3). In this point, *Or. dom.* II seems to come close to *Cant.* III (GNO VI 71f.) connected with it by the same genre of a homily, not necessarily by the chronological sequence (*Cant.* is supposed to follow *Moys.*).

233 The author compares the allegoreses of priestly garments in *Or. dom.* III (SC 386–394) and *Moys.* II (GNO VII.1 97,22–103,12). In *Or. dom.* III she finds "a preliminary version which he [Gregory] has revised and expanded, particularly by the addition of New Testament proof texts", without trying to substantiate her opinion. Cf. A. Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Context* (OECS), Oxford 2014, 204. On the same passage see Cassin, "Annexe", 545–551; the author argues for the dependance of *Or. dom.* on *Vita Moys.*

234 Cf. above, part 3.2.

235 Cf. *Or. dom.* V (SC 492,7–14).

236 *Virg.* XII (GNO VIII.1 300–302); see Origen, *Hom. in Gen.*, XIII 4 (GCS NF 17 188,12–189,9). See also Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ*, 149–151. Referring to the woman who is looking for the drachma as "widowed" (τῇ χηρευούσῃ ψυχῇ), *Virg.* XII (GNO VIII.1 301,4) is not supported by the text of *Luke* 15; Gregory may have borrowed this from Methodius of Olympus, who also interprets the parable in terms of purification of the soul from passions; *Symp.*, IX 4,248 (SC 95 274,7–13; cf. M. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité* [SC 119], Paris 1966, 413 n. 6).

mentioned in the second *Homily on Ecclesiastes*,[237] where, in more detail and with Origenic tenor again, he also interprets the parable of the lost sheep.[238] In a similar sense, this parable appears in his third book *Against Eunomius* (III 2,49) as well.[239]

Gregory's other interpretations of these parables reveal different aims and have different purport: in particular, the interpretation of the parable of the lost son in *De deitate aduersus Euagrium* (*In suam ordinationem*),[240] where the prodigal son is introduced as a soul that digressed from true teachings towards heresy,[241] or the interpretation of the rescued sheep as the *entirety* of human nature in *Antirrheticus aduersus Apolinarium*, *Refutatio confessionis Eunomii*, *In Canticum* II.[242]

237 *Eccl.* II (GNO V 304,10–12).

238 *Eccl.* II (GNO V 304,23–305,13). This exegesis of the parable of the lost sheep has its parallels in Origen and his adversary Methodius; this parable was also popular with the Gnostics; see Origen, *Hom. in Gen.*, II 5 (GCS NF 17 50,2–6); IX 3 (144,18–145,4); XIII 2 (181,4–6); *Hom. in Num.*, XIX 4 (GCS 30 184,16–20); *Hom in Josh.*, VII 6 (GCS 30 333,27–334,2); Methodius of Olympus, *Symp.*, III 5,63–6,64 (SC 95 100). On a Gnostic interpretation of the parable (and, partially, of the parable of the lost drachma), see Irenaeus, *Adv. haer.*, I 8,4 (SC 264 124–126); I 16,1 (252–256); I 23,2 (316). On its interpretation in Gregory, see R.M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre* (Philosophia Patrum 2), Leiden 1974, 125–129.

239 *Eun.* III 2,49 (GNO II 68).

240 This speech is usually situated in the Council of Constantinople in 381 (Daniélou, May, Staats 1979, Kretschmar), or its date of origin is regarded as uncertain (Ritter); older datation dates it at 394 (Staats 1967, Staats 1969). See J. Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955) 346–372, here 357f.; R. Staats, "Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede Gregors von Nyssa *In suam ordinationem*", *VChr* 21 (1967) 165–179; Idem, "Die Datierung von *In suam ordinationem* des Gregor von Nyssa", *VChr* 23 (1969) 58–59; Idem, "Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel *Kerygma und Dogma*", *Kerygma und Dogma* 25 (1979) 232–253, here 244–246; A.M. Ritter, "Gregor von Nyssa *In suam ordinationem*. Eine Quelle für Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?", *ZKG* 79 (1968) 308–328; G. May, "Die Datierung der Rede *In suam ordinationem* des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381", *VChr* 23 (1969) 38–57; G. Kretschmar, "Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert", in: P. Hauptmann (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität* (*Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*) (Kirche im Osten, Monographienreihe 17), Göttingen 1982, 102–133, here 106–108; an overview is given by Maraval, "Chronology", 163.

241 *Deit. Euagr.* (GNO IX 335,12–336,8).

242 *Antirrh.* (GNO III.1 151,30–152,29); *Ref.* 175–176 (GNO II 386,4–11); *Cant.* II (GNO VI 61,6–9). On Gregory's interpretations of all three parables from *Luke* 15, see M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983, 152–158.

Based on all of these observations, we can conclude that in terms of their content, Gregory's *Homilies on the Lord's Prayer* are related not so much to the *Life of Moses* as to his *Homilies on the Beatitudes* (as traditionally assumed, but their datation is not quite certain);[243] furthermore, to the treatise *Against the Macedonians* (dealing with the issues of the Council of Constantinople in 381) and *Letter* 24 (temporally, it is often linked with the treatise),[244] and they also share some features with *De virginitate* (usually dated between 371 and 378)[245] and *In Ecclesiasten* (presumably before 381).[246] While it is clear that these observations cannot lend reliable support to the chronology of Gregory's writings, which, unfortunately, remains uncertain for most of his works, they may still provide an insight into the development of Gregory's ideas, or, more precisely, into the gradual shift of emphasis in his works.

243 Daniélou ("La chronologie des œuvres", 159–162) suggests dating it at ca. 378; G. May ("Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in: M. Harl [ed.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–67, here 56) in Gregory's exile between 376 and 378.

244 Ch. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter* (Beiträge zur klassischen Philologie 173), Frankfurt am Main 1987, 161 n. 84; Th. Ziegler, *Les Petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*, Diss. Strasbourg 1987, 360 (quoted from P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Lettres* [SC 363], Paris 1990, 277 n. 2). The latter author shifts the datation between *Maced.* and *Eun.* III; similarly A.M. Silvas (*Gregory of Nyssa, The Letters* [SVChr 83], Leiden, Boston 2007, 71; 190 f.), who dates it at 383.

245 Gregory's first work has been dated differently: at 371 (Aubineau, Daniélou), between 370 and 378 (Gribomont, May), between 375 and 378 (Staats). See Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité*, 31; Daniélou, "La chronologie des œuvres", 159 f.; J. Gribomont, "Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse", *RAM* 43 (1967) 249–266, here 250; May, "Die Chronologie des Lebens", 55; R. Staats, "Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa *De virginitate*", *VChr* 39 (1985) 228–255, here 248; an overview is given by Maraval, "Chronology", 160.

246 Thus W. Jaeger according to P. Alexander, *Eccl.* (GNO V 382,15 f. *ad locum*); similarly May, "Die Chronologie des Lebens", 56 f. The affinity between *Or. dom.* and *Eccl.* is also pointed out by A.A. Mosshammer, who puts these works – together with *In Hexameron* and *De hominis opificio* – into Gregory's "transitional period" between the early and late works; see A.A. Mosshammer, "The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* I,105–113", in: L.F. Mateo Seco – J.L. Bastero, *El „Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa (VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa)*, Pamplona 1988, 353–379, here 364 f.

Bibliography

Aland, K. *et alii*, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, I.2, Berlin, New York 1983.

Alekniené, T., "L'énigme de la « patrie » dans le *Traité* 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne?", *Recherches augustiniennes et patristiques* 35 (2007) 1–46 [= Eadem, *À l'approche du divin. Dialogues de Platon et tradition platonicienne*, Fribourg, Paris 2016, 137–201].

Alexandre, M., "Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Arché e telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Atti del colloquio, Milano, 17–19 Maggio 1979*), Milano 1981, 122–159.

Alexandre, M., "La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours* (*Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*) (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189.

Allison Jr., D.C., *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis 1993.

Aubineau, M., *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité* (SC 119), Paris 1966.

Aubry, G., "Puissance et principe: La δύναμις πάντων, ou puissance de tout", in: D. Montet (ed.), *Plotin, Ἐκεῖ, ἐνταῦθα* (*Là-bas, ici*) (Kairos 15), Toulouse 1999, 9–32.

Ayroulet, É., "La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica*", in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197–214.

Balás, D.L., *Μετουσία θεοῦ: Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia Anselmiana 55), Roma 1966.

Beatrice, P.F., "Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21", in: U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (*Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20–23 aprile 1982*), Roma 1985, 433–482.

Beierwaltes, W., *Plotinus, Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III,7*, Frankfurt a. M. 1981[3].

Berthelot, K., "Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (With an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)", in: M.R. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 16), Leiden, Boston 2012, 155–174.

Caldarelli, G., *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore: Omelie sul Padre nostro*, Roma 1983.

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Chantraine, P. *et alii*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris 2009[2].

Citron, A., *Semantische Untersuchungen zu σπένδεσθαι – σπένδειν – εὔχεσθαι*, Winterthur 1965.

Cochran, E.A., "The *Imago Dei* and Human Perfection: The Significance of Christology for Gregory of Nyssa's Understanding of the Human Person", *Heythrop Journal* 50 (2009) 402–415.

Conway-Jones, A., "The Garments of Heaven: Gregory of Nyssa's Interpretation of the Priestly Robe (*Life of Moses* 2,189–191) Seen in the Light of Heavenly Ascent Texts", *StPatr* 50 (2011) 207–215.

Conway-Jones, A., *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Context* (OECS), Oxford 2014.

Corlu, A., *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques*, Paris 1966.

Crépey, C., "La prière chrétienne selon Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome", in: J. Goeken (ed.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 155–174.

Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris 1956.

Crouzel, H., "Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité", *Gregorianum* 53 (1972) 679–716.

Crouzel, H., "L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Arché e telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (*Atti del Colloquio, Milano, 17–19 Maggio 1979*), Milano 1981, 36–49.

Cullmann, O., *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1997[2].

Damgaard, F., *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 13), Frankfurt am Main 2013.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944[1].

Daniélou, J., "L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse", *RSR* 30 (1940) 328–347.

Daniélou, J., "La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne", *Eranos-Jahrbuch* 23 (1954) 389–418.

Daniélou, J., "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955) 346–372.

Daniélou, J., "Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse", in: H. Cazelles *et alii* (eds.), *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 267–282.

Daniélou, J., "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse", *StPatr*. 7 (1966) 159–169.

Daniélou, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

Davies, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

Descamps, A., "Moïse dans les Évangiles et dans la tradition apostolique", in: H. Cazelles *et alii* (eds.), *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955, 171–187.

Drecoll, V., "Le substrat biblique des attributs divins dans les *Opera minora* de Grégoire de Nysse", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la con-*

struction de son discours (*Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007*) (ÉA-SA 184), Paris 2008, 133–146.

Festugière, A.-J., "À propos des arétalogies d'Isis", *Harvard Theological Review* 42 (1949) 209–234.

Fritz, L., "L'apport de la version marcionite du Notre Père (Lc 11, 2) dans la défense de la divinité du Saint-Esprit par Grégoire de Nysse", in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 215–226.

Geljon, A.C., *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Brown Judaic Studies 333), Providence 2002.

Graef, H.C., Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer; The Beatitudes*, New York 1954.

Greeven, H., "εὔχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή", in: G. Kittel (ed.), *ThWNT*, II, Stuttgart 1935, 774–808.

Gribomont, J., "Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse", *RAM* 43 (1967) 249–266.

Harl, H., "Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses *Orationes in Canticum canticorum*", in: Eadem, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris 1990, 235–249.

Harnack, A. von, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921.

Hatch, E. – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament* (*Including the Apocryphal Books*), II, Oxford 1897 (reprint Graz 1975).

Henry, P., *Les états du texte de Plotin* (Études Plotiniennes 1), Paris 1938.

Hübner, R.M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre* (Philosophia Patrum 2), Leiden 1974.

Jaeger, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

Jaeger, W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, ed. H. Dörries, Leiden 1966.

Jeremias, J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

Joüon, P., "Divers sens de παρρησία dans le Nouveau Testament", *RSR* 30, (1940), 239–242.

Klock, Ch., *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter* (Beiträge zur klassischen Philologie 173), Frankfurt am Main 1987.

Kötting, B., "Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa", in: H.-D. Blume – F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (JACE 10), Münster 1983, 118–122.

Kretschmar, G., "Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert", in: P. Hauptmann (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität* (*Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*) (Kirche im Osten, Monographienreihe 17), Göttingen 1982, 102–133.

M. Lattke, *Ausführliche Handschriftenbeschreibung, Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung, hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia* (Orbis biblicus et orientalis 25/2), Freiburg i. d. Schw., Göttingen 1979.

Leaney, R., "The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk XI,2–4)", *Novum Testamentum* 1 (1956) 103–111.

Lozza, G., "Origene e Gregorio Nisseno esegeti del *Padre nostro*", in: F. Pizzolato – M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life, Milano 13–15 Settembre 1999* (Studia patristica mediolanensia 22), Milano 2001, 211–221.

Maraval, P., *Grégoire de Nysse, Lettres* (SC 363), Paris 1990.

Maraval, P., "Chronology of Works", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 153–169.

Maraval, P., *Grégoire de Nysse, Éloge de Grégoire le Thaumaturge, Éloge de Basile* (SC 573), Paris 2014.

May, G., "Die Datierung der Rede *In suam ordinationem* des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381", *VChr* 23 (1969) 38–57.

May, G., "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–67.

McClear, E.V., "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa", *Theological Studies* 9 (1948) 175–212.

Méasson, A., *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1986.

Meredith, A., "Origen and Gregory of Nyssa on The Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356.

Merki, H., *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7), Freiburg i. d. Schweiz 1952.

Mesch, W., *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus* (Philosophische Abhandlungen 86), Frankfurt a. M. 2003.

Mosshammer, A.A., "The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* I,105–113", in: L.F. Mateo Seco – J.L. Bastero, *El „Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa* (*VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*), Pamplona 1988, 353–379 [= "The Created and the Uncreated in Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* I,105–113", in: M. Brugarolas (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies* (SVChr 148), Leiden, Boston 2018, 384–411].

Munkholt Christensen, M.L., "Origen, Gregory of Nyssa and the Fatherhood of *Our Father*", in: A.-Ch. Jacobsen (ed.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the*

History of Western Thought. Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013 (BEThL 279), Leuven 2016, 691–700.

Pace, G., "Tradizione e innovazione nella preghiera di richiesta in Euripide", in: J. Goeken (ed.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010, 43–60.

Papaconstantinou, A., "La prière d'Anne dans la version sahidique du Premier Livre des Règnes: Quelques témoins méconnus", *Adamantius* 11 (2005) 227–231.

Pasquali, G., "Le Lettere di Gregorio di Nissa", *SIFC* N.S. 3 (1923) 75–136.

Péden-Godefroi, M., *Grégoire de Nysse, La prière du Seigneur* (Quand vous prierez), Paris 1983.

Penati Bernardini, A.M., *Gregorio di Nissa, Commento al Nuovo Testamento: Le Beatitudini ed altri scritti*, Roma 1992.

Penati Bernardini, A.M., "La preghiera nel *De oratione dominica* di Gregorio di Nissa", in: F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra: Ricerche sul* ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ *di Origene* (*Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina »*) (SEA 57), Roma 1997, 173–181.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011.

Philonenko, M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.

Ramelli, I., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (SVChr 120), Leiden, Boston 2013.

Ramelli, I., "'Preexistence of Souls'? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians", *StPatr* 56 (2013) 167–266.

Rist, J.M., "The End of Aristotle's On Prayer", *The American Journal of Philology* 106 (1985) 110–113.

Ritter, A.M., "Gregor von Nyssa *In suam ordinationem*. Eine Quelle für Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?", *ZKG* 79 (1968) 308–328.

Rordorf, W., "Le « pain quotidien » (Matth. 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse", *Augustinianum* 17 (1977) 193–199.

Sedley, D., "The Ideal of Godlikeness", in: G. Fine (ed.), *Plato*. II, *Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford 1999, 309–328.

Severus, E. von, "Gebet I", *RAC* 8 (1972) 1134–1258.

Sieben, H.J., "Die *Vita Moisis* (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser: Aufbau und Haupthemen", *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 494–525.

Silvas, A.M., *Gregory of Nyssa, The Letters* (SVChr 83), Leiden, Boston 2007.

Simonetti, M., "Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21", *Aevum* 36 (1962) 370–381.

Sleeman, J.H. – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980.

Staats, R., "Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede Gregors von Nyssa *In suam ordinationem*", *VChr* 21 (1967) 165–179.

Staats, R., "Die Datierung von *In suam ordinationem* des Gregor von Nyssa", *VChr* 23 (1969) 58–59.
Staats, R., "Die Basilianische Verherrlichung des Heiligen Geistes auf dem Konzil zu Konstantinopel 381. Ein Beitrag zum Ursprung der Formel *Kerygma und Dogma*", *Kerygma und Dogma* 25 (1979) 232–253.
Staats, R., "Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa *De virginitate*", *VChr* 39 (1985) 228–255.
Van Deun, P., "Εὐχή distingué de προσευχή: un essai de précision terminologique chez les pères grecs et les écrivains byzantins", in: J. den Boeft – M.L. Van Poll-Van Lisdonk (eds.), *The Impact of Scripture in Early Christianity* (SVChr 44), Leiden 1999, 202–222.
Walther, G., *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (TU 40.3), Leipzig 1914.
Weiß, K., *Des hl. Gregor von Nyssa Schriften*, München 1927.
Ziegler, Th., *Les Petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: témoins d'un itinéraire théologique (379–383)*, Diss. Strasbourg 1987.

The Trinitarian Reading of the Lord's Prayer: The Third Homily

Giulio Maspero

1 Introduction

In his treatise on prayer, Origen identifies both the element of continuity and the distinctive characteristic of Christian as compared with Jewish prayer: the former in the doxology at the beginning and end of it, the latter in its Trinitarian dimension.[1] In this work, Origen cites the Matthean version of the "Our Father" without those variants found in the contemporary works and often bound up with liturgical use because he is focusing his attention rather on the philosophical question of prayer in itself.[2]

The approach of Gregory of Nyssa is notably different to the extent of leading Anthony Meredith to express a clearly negative judgement concerning the possibility of Origen's influence on Gregory in his commentary on the "Lord's Prayer".[3] After the works of a North African environment, especially by Tertullian and Cyprian at Carthage, and the contributions of the Syriac area, with the first translation, in chronological order, in Tatian's *Diatesseron* and with the treatment in the *Acta Thomae*, the *De oratione dominica* of Gregory of Nyssa is set within a different perspective.[4]

In fact, it does not seem to be a commentary which hinges around the baptismal liturgy with which the *Pater Noster* was linked as the first prayer which the catechumens said on coming out of the water having received the sacrament.[5] Rather, Gregory's reading seems to be developed within the liturgical context of Eucharist celebrated in the presence of a community that had already been

1 Origen, *Or.*, 32–33 (GCS 3 400–402).

2 On prayer in Origen, see L. Perrone, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011.

3 Cf. A. Meredith, "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (*2002*), 344–356. On the Patristic commentaries, see K. Froehlich, "The Lord's Prayer in Patristic Literature", in: R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008, 59–77.

4 In this connection, see also the distance from Origen with regard to *epiousios* (cf. *Deit. Euag.* [GNO IX 335,23]).

5 Cf. R. Hammerling, "The Lord's Prayer: A Cornerstone of Early Baptismal Education", in: R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, 167–182.

 | DOI:10.1163/9789004463011_010

instructed. This question is linked to the comparison with the Semitic heritage. Three times a day, according to the *Didache*, Christians recited the *Oratio Dominica* which had assumed the role of the *Shema*, recited, in its turn, three times each day in Jewish worship.[6] Precisely in the second half of the 4th century, and, in particular, in the last quarter, it seems that this prayer had already made its entrance into the Eucharistic liturgy in the Greco-Syriac area, to extend itself, later, to the Latin sphere at the end of the 4th and the beginning of the 5th centuries.[7]

This information provided by the history of the liturgy supports a proposal to interpret the third Homily in Gregory's commentary along the lines of a Trinitarian reading of the *Pater Noster* with an anti-Pneumatomachian objective. In fact, it is no longer regarded as a preparation for catechumens, as in the previous commentaries, but rather as offering all the faithful an extremely effective weapon, central in the very life of Christians, for combatting all heretical contamination by means of a catechetical scheme which causes the divinity of the Holy Spirit to emerge in a prayer which could be considered to be as central as the Creed.[8] That would be consistent with the Semitic background of the *Pater Noster* itself, now being read as a Trinitarian *Shema* in the light of the identification of Christ with the new Moses who enters the heavenly *Sancta Sanctorum*, that is, the divine immanence, as definitive High Priest of the New Covenant.[9] The identification of the third divine Person with the Kingdom and the Glory, together with the theology of the name originating from a Jewish-Christian matrix, serves Gregory to present the Pneumatomachian scheme as blasphemy, that is, denial of the precept in *Deut* 6,4, following a strategy of dogmatic response typical of the anti-Pneumatomachian theology of the period.

6 Cf. W. Rordorf, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens: études patristiques* (Théologie historique 75), Paris 1986, 336. The reference is to *Didache*, VIII 3.

7 Cf. R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. V, *The Precommunion Rites* (OCA 261), Roma 2000, 136–137.

8 On the Semitic background of the Lord's Prayer, see I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, II, Cambridge 1967, 94–108, and E. Lohse, *Das Vaterunser: im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen*, Tübingen 2008.

9 This research is inspired by Ann Conway-Jones' approach. She based her study of the tabernacle imagery in Gregory's works on the observation of a deep exchange between the Jewish and the Christian worlds in the 4th century: see A. Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014, 8; see also 225–231.

2 The Structure of the Text

2.1 *Background*

After the introduction dealing with prayer in itself and taking up some themes treated by Origen, such as the need for prayer, Gregory suddenly introduces his most original contribution by accompanying his hearers, and with them the reader, towards the dogmatic heart which he wishes to communicate.[10] In fact, he explains immediately that the aim of his work is not to teach one how to pray but to show that it is absolutely necessary to do so,[11] inasmuch as "whoever does not remain united to God in prayer abandons Him" (χωρίζεται δὲ τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ).[12] The necessity of prayer is implied by its definition as "conversation with God" (προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία)[13] which takes place in a context of the most radical asymmetry. God has no need of it whereas man cannot live without it; he cannot be himself without this relation with his Creator. Thus, the first Homily has a role analogous with that of a *pars destruens*: in demonstrating rhetorically the greatness of the theme, it refers, at the same time, to an apophatic dimension following a perspective similar to that developed for the cult at the end of the *Aduersus Macedonianos*.[14]

The infinite distance between Creator and creature also forms the background of the second Homily which immediately introduces the theme of the comparison between "the great Moses" (ὁ μέγας Μωϋσῆς)[15] and Christ. The former receives this appellation, probably inspired by *Exod* 11,3 but common in Philo[16] and the Cappadocians,[17] in that he goes up the mountain and through the purification achieved by chastity and sprinkling comes into contact with the Most-High. The *Lawgiver* (νομοθέτην) thus becomes mediator (μεσίτην) between God and the people since the latter are not able to approach God.

10 On the need for prayer as a point of contact with Origen, see W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 264–265.
11 Cf. *Or. dom.* I (SC 294,1–2).
12 *Or. dom.* I (SC 304,2–3). All translations of *Or. dom.* in this paper are by the author.
13 *Or. dom.* I (SC 308,1).
14 Cf. G. Maspero, "The Fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the *Adversus Macedonianos* of Gregory of Nyssa", in: V.H. Drecoll, M. Berghaus (eds.), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Tübingen, 17–20 September 2008*) (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 229–276, sp. 269–275.
15 *Or. dom.* II (SC 349,1).
16 Cf. Philo, *Opif.*, 12,1; *Plant.*, 18,3; *Sobr.*, 49,2; *Mos.*, II 211,2 and *Spec.*, II 51,1.
17 Cf. Basil, *Spir.*, XXVII 66,35 (SC 17bis 482) and Gregory of Nazianzus, *Or.* 43 (*in laudem Basilii*), 72,2,2 (SC 284 286).

The sacramental context is revealed by the reference to the mystagogy (μυσταγωγίᾳ)[18] which enables the greatness of the Eucharistic mystery to stand out. Christ, that is, "our Lawgiver" (ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης),[19] namely, the One who has given to Christians the new Law, does not lead only to the mountain but introduces directly into heaven which becomes accessible thanks to the goodness of the Lord:

> Therefore [Christ] does not only make [us] spectators (θεατάς)[20] of the divine power but makes [us] share in it,[21] bringing those who come close to Him to a certain kinship (συγγένειαν) with his higher nature. He does not hide the highest glory (δόξαν) in darkness so that it is difficult to be seen by those who seek it but illuminates the darkness (τὸν γνόφον καταφωτίσας) with the radiant light of doctrine, making the ineffable glory (δόξαν) visible to the heart of the pure, as in a serene and luminous sky.[22]

As in *Moys*., light and darkness are not only found together, paradoxically, but interchange their roles. Thus, the glory, that glory which dwelt in the Tent of Meeting (*Exod* 40), is placed quite suddenly as the foundation of the possibility of a real share in the divine life and not only of knowing its power from the outside.

The discourse is, at the same time, profoundly spiritual and metaphysical in that the Platonic language is reformulated on the basis of the scriptural revelation to present the divinisation of man brought about by prayer as a real overcoming of the infinite distance which, in Christian ontology, separates the Trinity radically from the world. Thus, the invocation of the Father who is in

18 Cf. *Or. dom.* II (SC 349,1–350,3).

19 *Or. dom.* II (SC 350,4).

20 Parallel to Plotinus, *Enn.*, V 8 [31], 10,33–35: ἅτε δι᾽ ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι.

21 The opposition between being not merely spectators but sharers in grace recurs in other works of Gregory: see διὰ τοῦτο θεαταὶ μόνον τῶν ἀλλοτρίων ἐσμὲν καλῶν ἡμεῖς καὶ μάρτυρες τῆς ἑτέρων μακαριότητος (*Virg.* III 1,14–16 [GNO VIII.1 256,17–19]) and γένοιτο δὲ ἡμᾶς μὴ θεατὰς μόνον γενέσθαι τῆς τοῦ Στεφάνου ἀθλήσεως, ἀλλὰ καὶ μετόχους τῆς χάριτος πληρωθέντας τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Steph.* I [GNO X.1 94,10–12]). The reference to the possibility of seeing the glory in the sky seems to point also to the latter work.

22 Ἔπειτα δὲ οὐ θεατὰς μόνον τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ κοινωνοὺς ἀπεργάζεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τοὺς προσιόντας ἄγων· οὐδὲ γνόφῳ κατακρύπτει τὴν ὑπερέχουσαν δόξαν ὡς δυσθεώρητον τοῖς ἀναζητοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ τῷ τηλαυγεῖ φωτὶ τῆς διδασκαλίας τὸν γνόφον καταφωτίσας ἐπὶ λαμπρᾶς αἰθρίας τοῖς καθαροῖς τὴν καρδίαν τὴν ἄφραστον καθορᾶσθαι δόξαν ἐποίησεν (*Or. dom.* II [SC 350,15–352,2]).

heaven is associated with the wings of the dove in *Ps* 54,7[23] to show how the ascent of the soul that prays according to the teaching of Jesus is not only raised above the earth to heaven and the stars but brings the metaphysical act itself to fulfilment, enabling the superseding of this level which was already known to Platonism. In fact, it makes accessible a real sharing in the subsistent nature (ἑστῶσαν φύσιν)[24] and the immutable power (τὴν ἀμετακίνητον δύναμιν) through the gift of an immutable and inalienable disposition of the soul (ἀτρέπτῳ τε καὶ ἀκλινεῖ τῇ τῆς ψυχῆς καταστάσει) which not only establishes contact with the One who is fixed and immutable (ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον) but even makes it possible to call him Father.[25]

The vocabulary here recalls Philo.[26] Enough to think of the opposition between the firm subsistence of God, expressed by the term ἑστώς, and the mobility of the creation.[27] Even if, in the light of the connection established by Gregory between the Jewish author and Eunomius,[28] this affinity is more suggestive of a mediation of Clement or of Plotinus himself. In particular, the latter hypothesis seems even more probable on account of the metaphysical reference to Fgt 15 of Numenius,[29] which could form the background to Gregory's own criticisms of Philo.[30]

Precisely the name of *Father* is being reread ontologically starting from causality and the opposition between that which is and that which is not in such a way that it would be an act of *hybris* to call on God in this way, as it would be to confuse the just with the unjust or the pure with the impure.[31] Already here there appears a theme which emerges more strongly in the third Homily: it would be sacrilege, real blasphemy, to call on God as Father if Christ had not told us to do so by uniting us to Himself, because it would be a question of

23 Cf. *Or. dom.* II (SC 358,5–12).

24 The expression occurs also in ἡ ἄφθαρτος καὶ ἀεὶ ἑστῶσα φύσις ἀΐδιον ἔχει καὶ ὑφεστῶτα τὸν λόγον (*Or. cat.* I [GNO III.4 9,9–11]). See the list of attributes of the divine nature in Basil, *De fide* (*PG* 31 465C), which opens precisely with ἑστῶσα.

25 Cf. *Or. dom.* II (SC 360,3–15).

26 On the complex relation between Philo and Eunomius in Gregory's reading, see M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le* Contre Eunome (ÉA-SA 193), Paris 2012, 100–103.

27 Τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις (Philo, *Poster.*, 23,3–4).

28 Cf. D.T. Runia, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers* (SVChr 32), Leiden 1997, 234.

29 Cf. Eusebius, *Praeparatio euangelica*, XI 18,20–21, in particular 20,1–2: δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλίν ἐστι κινούμενος.

30 Cf. Runia, *Philo and the Church Fathers*, 197–202.

31 *Or. dom.* II (SC 364,15–18).

setting the absolute good as the foundation of our own evils.[32] Prayer is thus presented from the perspective of the divine sonship because it enables us to gaze always at the beauty of the Father which makes the soul beautiful, overcoming the ontological abyss which naturally separates the Creator from the creature.[33]

2.2 *First Part: Liturgical Introduction*

The third Homily begins with an introductory section. This can be identified in the text which goes from 386,1 to 394,12 in SC (GNO VII.2 31,3–33,17).[34] The basic image is the High Priest of the Old Testament, the Law which typologically announces the good things to come through shadows and figures (cf. *Heb* 10,1). In 388,7 (GNO VII.2 31,15), the Christological interpretation appears, centred on Jesus, who is the author of the Law of the Spirit (ὁ δὲ πνευματικὸς νομοθέτης). As in the second Homily, the text points out the radical newness of Christ compared with Moses, and on this depends also the difference between the respective priesthoods and sanctuaries. Thus, the robes of the High Priest and the liturgical action of the Old Testament, preceded by purifications and sprinklings, are reread from the point of view of the entrance of Christ into the true sanctuary (τὸ ἄδυτον) which is the human soul.[35]

The eucharistic context seems to be indicated by the reference to τὸν εὔηχον τῆς πίστεως λόγον together with the persistent sacrificial reference (SC 390,12 [GNO VII.2 32,11] and 392,6–13 [GNO VII.2 32,22–33,2]). Particularly striking is the reference to the mystical sacrifice (διὰ τῆς μυστικῆς ἱερουργίας) of self addressed to all the faithful.

The interpretative problem arises in 392,14–394,2 (GNO VII.2 33,3–7) with the rhetorical question as to how such a liturgical introduction can have anything to do with the text of the Lord's Prayer when, apparently, the invocations in it seem to have nothing to do with all this.

The conclusion of the introductory section takes up the reading of the High Priest's robes in the key of divine sonship. Referring to what was seen in the previous homily, Gregory notes that whoever has received the dignity of son, which enables him to call God Father, can have access to the inaccessible sanctuary of heaven. Here, the theological narrative reaches its climax because there is a cor-

32 *Or. dom.* II (SC 366,1–6).

33 *Or. dom.* II (SC 384,3–5).

34 In this section on the structure, we shall also provide the reference to GNO.

35 Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 182–189.

respondence between Christ who enters the sanctuary of human hearts, and the entrance of man into the *Sancta Sanctorum*, which is God himself, namely, the Trinity. That is why the commentary follows the concrete hermeneutical route which begins at this point in the reading of the invocations "Hallowed be thy Name" and "Thy kingdom come".

Thus, the structure of the first part of the third Homily can be arranged as follows:

1. Liturgical introduction (SC 386,1–394,12 [GNO VII.2 31,3–33,17])
   1.a The priest in the Old Testament (SC 386,1–388,6 [GNO VII.2 31,3–15])
   1.b Typological application to Christ (SC 388,7–390,16 [GNO VII.2 31,15–32,15])
   1.c Liturgical reading (SC 390,16–392,13 [GNO VII.2 32,15–33,2])
   1.d Rhetorical *quaestio*: what has this to do with the text? (SC 392,14–394,2 [GNO VII.2 33,3–7])
   1.e Conclusion of the introduction (SC 394,2–12 [GNO VII.2 33,7–17])

The aim of Gregory's introduction is that of creating a question in the mind of his hearers so that they can be opened to the truth which he wishes to communicate to them.[36] So this is not a mere rhetorical device but authentic *paideia*, thanks to which theology and liturgy are presented in a unity precisely so as to be able to help the sanctuary of the heart of the faithful to open itself to the coming of the Word. The rhetoric, therefore, is at the service of the event which, in a certain way, it facilitates and describes. Thus, Gregory narrates what is happening magisterially – in the most and ecclesial sense of that term.

2.3 *Second Part: The Christological Existence of the Christian*

The second part opens with a rhetorical introduction (SC 394,13–19 [GNO VII.2 33,18–23]) which justifies the original choice of the structure of the commentary starting out from the difficulty in the interpretation of the *Pater Noster* the meaning of which is not banal (εὔληπτον) according to Gregory.[37]

This introduction is followed by a first moral estimate of the sense of the two invocations "Hallowed be thy Name" and "Thy kingdom come" (SC 396,1–

36 Cf. M. Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Oxford 2007, 290.

37 The expression εὔληπτον παρέχειν appears also in *Python.* (GNO III.2 107,11). Previously in Clement, *Paedagogus*, I 6,41,1,5 (SC 67 184).

398,3 [GNO VII.2 33,23–34,13]): just as a weak person looks for the help of one who is strong, so the Christian seeks to purify himself and to invoke the help of God against the passions and guilt, following the example of David, as suggested by various expressions of the Psalms such as *Ps* 30,16; 55,10 and 59,13. This point is particularly interesting for the structure of Gregory's explanation which aims at deepening this first response in a Trinitarian perspective.

Here the heart of the explanation offered in this part begins. Once again, Gregory poses the problem, asking in SC 398,4–16 (GNO VII.2 34,13–25) how it is possible to make such requests to God when his name has no need to be hallowed, since God is the Holy One, and his kingdom has no need to come, since He is the Lord of everything.[38]

The answer follows immediately (SC 398,16–400,3 [GNO VII.2 34,25–35,4]): the central point is that, through its weakness, human nature is not able to reach the good without the help of the divine nature which brings about in it the good itself (τὸ ἀγαθόν). In the light of this text and others like it, one struggles to understand, from the point of view of the history of dogma, how the *synergia* put forward by Gregory could ever have gained for him the accusation of being a semi-Pelagian.[39]

Next, he offers a proof of the solution he has proposed (SC 400,4–404,11 [GNO VII.2 35,5–36,23]): the argument moves from *Isa* 52,5 which accuses those through whose fault the name of God is blasphemed. In fact, whoever says that he believes but does not reflect the faith that he professes in his life attracts the denial of the very mystery of the faith by those who do not believe. According to Gregory, however, this argument can be turned into a positive version, reading "Hallowed be thy Name" in the light of *Matt* 5,16, where Christ seeks that men see the good works carried out by Him and glorify His Father who is in heaven. There thus follows a magnificent description of the divinised existence in union with God.

We arrive, then, at the conclusion of this second part which could be described as Christological (SC 404,12–406,5 [GNO VII.2 36,23–37,7]): the request "Hallowed be thy Name" means praying to receive as a gift the virtues

38 This is an argument parallel to *Maced* which also takes up, as has been seen, the first Homily.

39 In the same line, see *Maced.* (GNO III.1 114,5–21). Werner Jaeger read Gregory's understanding of human cooperation to divine salvation in a semi-Pelagian sense, as synergy would imply a symmetric role of man's freedom with respect to God's activity in divinization: see W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 87–98.

which, for Gregory, are substantially identical with the divine attributes, by contrast with what happens in the context of the Platonic-Aristotelian tradition.[40] All this is summarised in the *isoangelia*.[41] Thus, the second section concludes with the statement:

> It is not possible for God to be glorified in man in any other way than through the virtue in him which testifies to the divine power as cause of the good.[42]

Therefore, the structure of this second part could be:

II. The Christological existence of the Christian (SC 394,13–406,5 [GNO VII.2 33,18–37,7])
- II.a Rhetorical introduction: difficulty of the text (SC 394,13–19 [GNO VII.2 33,18–23])
- II.b Immediate moral response (SC 396,1–398,3 [GNO VII.2 33,23–34,13])
- II.c Problem: God has no need of us (SC 398,4–16 [GNO VII.2 34,13–25])
- II.d Response: Human nature needs God (SC 398,16–400,3 [GNO VII.2 34,25–35,4])
- II.e Proof: blasphemy and the life of Christians (SC 400,4–404,11 [GNO VII.2 35,5–36,23])
- II.f Conclusion: humility (SC 404,12–406,5 [GNO VII.2 36,23–37,7])

2.4 *Third Part: The Kingdom and the Spirit*

Next, the commentary passes on to the second invocation concerning the coming of the Kingdom of God, advancing again the problem underlying Gregory's argument: how is it possible to ask that the One become king of the universe who is that already by nature? (SC 406,6–10 [GNO VII.2 37,8–12])

The response (SC 406,11–408,17 [GNO VII.2 37,12–38,7]) highlights again the liturgical sense, referring to those to whom the Spirit reveals τὰ κεκρυμμένα μυστήρια (SC 406,13 [GNO VII.2 37,14]).[43] For his part, Gregory offers as a start-

40 Cf. G. Maspero, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca* (Letteratura Cristiana Antica n.s.), Brescia 2018, 192–193.

41 On the key role of this concept in Gregory's theology and the differences with respect to Origen, see G. Maspero, "Isoangelia in Gregory of Nyssa and Origen on the Background of Plotinus", *StPatr*. 84 (2018) 77–100.

42 Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐν ἀνθρώπῳ δοξασθῆναι θεὸν μὴ τῆς κατ᾽ αὐτὸν ἀρετῆς τῇ θείᾳ δυνάμει τὴν αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν μαρτυρούσης (*Or. dom.* III [SC 406,3–5]).

43 The expression goes back to Origen in his comment on *Matt* 5,33 (cf. *Scholia in Matthaeum*

ing point of the explanation the truth that there is only one power and one authority which rule everything (μία τῶν πάντων ὑπέρκειται ἡ ἀληθὴς ἐξουσία καὶ δύναμις). This is recognised by the fact of governing in freedom in that God is so great as not to need to have recourse to violence. But that implies that this lordship is carried out by means of virtue which, in order to be such, has always to reveal itself as ἀδέσποτον, that is, chosen freely. In fact, according to Gregory:

> The principle of all good is to be subjects of the power that gives life.[44]

Instead, human nature, in its *proairesis*, is directed towards what is opposed to this, that is, the death which exercises a tyranny over it. Therefore, God is asked that his kingdom come and that Life regain its power over people.

Finally, Gregory illustrates and explains the proposed solution (SC 410,1–412,13 [GNO VII.2 38,7–39,14]): what we are really seeking in the Lord's Prayer is to be freed from death and corruption, and so from the yoke of the passions. What is at stake is precisely the choice of the *basileia*: on the one hand, Life, on the other, nothing. This is illustrated through the image of smoke and wax: in contact with fire, the latter dissolves into smoke. It is thus that darkness vanishes in the presence of the light (οὐ γὰρ ὑπομένει τὸ σκότος τὴν τοῦ φωτὸς παρουσίαν),[45] sickness at the arrival of health, and the passions when the One who is Lord is called upon, bearing Life and Incorruptibility which, in Gregory's theology, are the divine attributes *par excellence*. Therefore, the invocation "Thy Kingdom come" is equivalent to praying that Life reign in us thanks to the victory over the numerous enemies of man won by God and by the thousands of his angels.

The final part of this section adds as further proof of what has been said the pneumatological rereading of the Kingdom based on a variant of the text of the *Pater Noster* transmitted by Luke and typical of the Syriac tradition (SC 412,13–418,11 [GNO VII.2 39,15–41,15]). Here, the prayer for the coming of the kingdom is replaced by the epicletic formula "Thy Spirit come upon us and purify us".

[*PG* 17 301A]) and it is used several times by Gregory in his *Commentary on the Canticle*, also with reference to the Holy Spirit (*Cant.* Prol. [GNO VI 10,10], IV [135,12], VI [193,7] and XII [368,5]). See also *Python.* (GNO III.2 101,7).

44 Ἀγαθοῦ δὲ παντὸς τὸ κεφάλαιον τὸ ὑπὸ τὴν ζωοποιὸν ἐξουσίαν τετάχθαι: *Or. dom.* III (SC 408,4–5 [GNO VII.2 37,21–22]).

45 *Or. dom.* III (SC 410,17–18 [GNO VII.2 38,23–24]).

This text makes explicit the anti-Pneumatomachian function of the exegesis proposed (SC 414,2–9 [GNO VII.2 39,19–40,3]).[46] But the choice reveals the liturgical and probably Eucharistic context in which Gregory's commentary is being delivered.

Gregory's argument is persuasive and develops on an essentially metaphysical level:

a) It is the creature's role to serve;
b) But slavery and lordship are mutually exclusive;
c) The Holy Spirit is Kingdom (βασιλεία τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον);
d) If he is such, he reigns in an absolute way and is not subject to anything at all;
e) Therefore, the Holy Spirit is on a different ontological level from that of the creature (SC 414,9–13 [GNO VII.2 40,3–8]).

In a very fine application of the principle of correspondence between the *lex orandi* and the *lex credendi*, Gregory accuses the Pneumatomachians of not even knowing how to pray since they do not know the One who purifies man (SC 416,1–5 [GNO VII.2 40,9–14]).

The end of the section is a Trinitarian conclusion which leads into the final part of the homily which is devoted to the rereading of the text in the light of the Mystery of the triune God. Here, Gregory applies the theological principle of unity of action, showing precisely how the third Person purifies man, and how, at the same time, this activity is also common to the Son whose divinity was acknowledged by the Pneumatomachians. In fact, the power of forgiving sins was conferred by the Son who is sitting at the right hand of the Father, and the Spirit is by nature this very power.

According to Gregory, in harmony with the anti-Pneumatomachian theology of this period, if the activity of the second and the third Persons is the same, that means that their nature is one.[47] In fact, every activity is based on power in such a way that the activity and the power are a single thing (καὶ ἐνέργεια καὶ δύναμις μία). But then their underlying nature cannot be different in any way (SC 418,2–6 [GNO VII.2 41,6–10]).

46 On both the variant and the theology linked to Gregory's reference to it, see M. Alexandre, "La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison Dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189; see also Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 149–155.

47 Cf. G. Maspero, "Different Strategies of the Greek Fathers against the Pneumatomachians", *Vox Patrum* 37 (2017) 193–215.

The conclusion reformulates the metaphysical argument by means of the image of the fire which gives light and which heats but which is a single reality, that is, a single nature. In the light of the present reading, then, the structure of the third part of the homily could be:

III. The Kingdom and the Spirit (SC 406,6–418,11 [GNO VII.2 37,8–41,15])
   III.a Reformulation of the problem in terms of the kingdom (SC 406,6–10 [GNO VII.2 37,8–12])
   III.b Response: it is a single power that gives life (SC 410,11–408,17 [GNO VII.2 37,12–38,7])
   III.c Explanation: the Kingdom is equivalent to Life (SC 410,1–412,13 [GNO VII.2 38,7–39,14])
   III.d Syriac variant: the Spirit is the Kingdom (412,14–418,11 [GNO VII.2 39,15–41,15])

For a full valuation of the force of Gregory's theological proposal, it could be useful to recall how, for him, the name has an ontological value, along the lines of Judaic-Christian thought; and the meaning of the actual name of Christ, a question to which Gregory devotes a whole work, is that of king, as one clothed with the royal dignity (βασιλικὴ ἀξία) *par excellence*.[48] That means that, in Nyssen's theology, the name of Christ has an immanent and not just an economic value in that, through the term bound up with the royal power (τῷ τῆς βασιλείας ὀνόματι), there is an indication of the power that lies above everything (τὴν ἐπὶ πάντων ἐξουσίαν), that is, the divine nature with its exclusive attributes.[49]

2.5 *Fourth Part: The Trinity*

We thus reach the conclusion of the homily which reveals fully the *intentio* of the commentary as a whole and the anti-Pneumatomachian interpretation of the invocation concerning the Kingdom. What Gregory reckons to be necessary is a Trinitarian deepening of the faith which is manifested concretely in making this content explicit through the central prayer of the *Pater Noster*.

Significantly, this final section, comprising the text between SC 418,12 and 428,9 (GNO VII.2 41,16–44,11), begins from the consideration of the relationship between the Father and the Son, characterised by the fact that the very names of the first two divine Persons express their identity of nature. That

48 Cf. *Prof.* (GNO VIII.1 134,3–6).
49 Cf. *Prof.* (GNO VIII.1 134,13–135,1).

excludes in a radical way any kind of heterogeneity in God. According to a constant tendency in Cappadocian theology to employ material images to speak of the Trinity, Gregory points out that the chair produced by the carpenter is not called the craftsman's *daughter*, just as a house is not said to be *generated* by its architect (SC 418,12–420,3 [GNO VII.2 41,16–42,1]).[50]

To these statements, shared by the Pneumatomachians, is applied, once again, the principle of the identity of nature between those realities which manifest identical activities, extending it to the third divine Person (SC 420,5–8 [GNO VII.2 42,3–6]).

One thus arrives at a formulation of the unity and distinction of the three Persons, making it clear that what characterises the Father cannot be transferred to the Son and the Spirit, and, reciprocally, the personal characteristics of the Son cannot be found in the other two Persons so that:

> in the communion of nature, we contemplate the incommunicable (ἀκοινώνητος) distinction of the distinctive properties. Proper to the Father is the not being from a cause (τὸ μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι), while this is not found in the Son and in the Spirit. In fact, the Son proceeds (ἐξῆλθεν) from the Father, as the Scripture says, and the Spirit proceeds (ἐκπορεύεται) from God (ἐκ τοῦ θεοῦ) and from by the Father (παρὰ τοῦ πατρός).[51]

Gregory is, therefore, expressing an argument parallel to that in the *Ad Ablabium*, identifying the property of the Father in being uncaused (τὸ ἄνευ αἰτίας εἶναι) and highlights how this differentiates him from the Son and the Spirit who are alike in not being ungenerated (τοῦ μὴ ἀγεννήτως εἶναι) (SC 422,4–12 [GNO VII.2 42,18–25]). Thus, it is further necessary to identify the personal difference which distinguishes the Son from the Spirit. For the former, Holy Scripture provides immediately as his identifying property his being generated as the only Begotten of the Father (ὁ γὰρ μονογενὴς υἱὸς ἐκ τοῦ πατρός). For the latter, however, it is said that he is from the Father and testified that he is from the Son (καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται) (SC 422,13–424,2 [GNO VII.2 42,26–43,2]): here Gregory is interpreting in an immanent key

50 The text is parallel to *Eun* III 1,94–95: see Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 419 n. 3.

51 Ἀλλ᾽ ἐν τῇ κοινότητι τῆς φύσεως ἀκοινώνητος ἡ τῶν ἰδιαζόντων θεωρεῖται διάκρισις. Ἴδιον τοῦ πατρὸς τὸ μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι· τοῦτο οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. Ὅ τε γὰρ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθεν, καθώς φησιν ἡ γραφή, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται (*Or. dom.* III [SC 420,15–422,4; GNO VII.2 42,12–17]).

the Pauline text in *Rom* 8,9 where the third Person is called "Spirit of Christ".[52] This genitive is reread from the starting point of the immanent relationship of the processions:

> Therefore the Spirit who is from God (ἐκ τοῦ θεοῦ) is also Spirit of Christ. On the other hand, the Son, who is also from God (ἐκ τοῦ θεοῦ), is not and is not said to be "of the Spirit"; and this relational sequence (σχετικὴ ἀκολουθία) is not reversed so as to make it possible to invert the discourse in the same analysis and use the expression "Christ of the Spirit", just as one says "Spirit of Christ".[53]

Gregory's dogmatic argument is extremely clear: through their unity of action, the three divine Persons have a nature that is numerically one whereas they are distinguished as persons through their reciprocal relations. In this way, we have to recognise an order in the immanent relation between the Son and the Spirit which cannot be inverted. In fact, the expression in SC 426,3–5 (GNO VII.2 43,13–15) could be considered the conclusion of the first part of this final section of the homily. Here, there is a simultaneous affirmation of the need to recognise the trinity of the Hypostases (ἀριθμεῖσθαι τὴν τριάδα διὰ τῶν ὑποστάσεων) and the impossibility of dividing the single nature into different parts.

So, the conclusion turns to the Pneumatomachian heretics with an invective in which their teaching is described as madness (μανία). Referring to the Pauline statement that the Lord is Spirit, Gregory points out that the petition to come, key to the proposed exegesis, cannot be understood as a proof of inferiority, introducing as an argument the request of David in *Ps* 79,3 where God is asked to come and save. Therefore, if, when it is addressed to the Father, this invocation for help is revealing of salvation, it cannot have the opposite meaning in the case of the third Person.[54] Here, it appears that the homily has in mind some concrete objections, as if the teaching being proposed were emerging in a context that was still actively polemical. The conclusion returns to the

52 On the philological complexity of this text, see Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 156–168. This complexity explains the different choices made by other contributors to the present volume: see in particular G.M. Akiyama, 609–620, X. Morales, 621–640, M. Stavrou, 641–653.

53 Οὐκοῦν τὸ μὲν πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὂν καὶ Χριστοῦ ἐστι πνεῦμα, ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν οὐκέτι καὶ τοῦ πνεύματος οὔτε ἐστὶν οὔτε λέγεται, οὔτε ἀντιστρέφει ἡ σχετικὴ αὕτη ἀκολουθία ὡς δύνασθαι κατὰ τὸ ἴσον δι᾽ ἀναλύσεως ἀντιστραφῆναι τὸν λόγον καί, ὥσπερ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα λέγομεν, οὕτω καὶ τοῦ πνεύματος Χριστὸν ὀνομάσαι (*Or. dom.* III [SC 424,3–9; GNO VII.2 43,2–9]).

54 Cf. *Or. dom.* III (SC 426,9–11; GNO VII.2 43,22–23).

forgiveness of sins as interpretative key: it is an action that is properly divine and to deny it in connection with the Holy Spirit puts at risk the very eternal life of the heretics. Thus ends the second section of the conclusions (SC 426,6–428,4 [GNO VII.2 43,16–44,7]) which runs into the final doxology.

This doxology closes the homily, taking up the exegesis inspired by the Syriac tradition of the "Thy Kingdom come" which has now been transformed into an epicletic invocation for the coming of the Spirit on the assembly itself. In this way, the purification given by the Paraclete can make the faithful capable of thoughts about God corresponding to realities and so can enable them to pray the *Pater Noster* truly, a prayer taught by the Saviour himself who is to be glorified for ever and ever (SC 428,5–9 [GNO VII.2 44,7–11]).

The structure of the concluding part is, therefore, simply:

IV. Fourth part: conclusions (SC 418,17–428,9 [GNO VII.2 41,16–44,17])
- IV.a The Trinity: unity and distinction (SC 418,17–426,5 [GNO VII.2 41,16–43,15])
- IV.b Invective against the Pneumatomachians (SC 426,6–428,4 [GNO VII.2 43,16–44,7])
- IV.c Final doxology (SC 428,5–9 [GNO VII.2 44,7–11])

The structure of the whole homily suggests the following *akolouthia*: (a) from the radical novelty introduced by Christ compared with Moses, (b) the text passes to the affirmation of the absolute asymmetry between God and man, and, so, to the shaping in terms of blasphemy of an existence that is not conformed to the divine will, (c) in such a way that the question becomes Trinitarian because only a full recognition of the three divine Persons, including the Spirit, can make possible the virtuous life and access to the sanctuary which is the very immanence of God. This arrangement links the liturgical with the moral dimension,[55] going on to root both in the dogmatic one.

3 The Function of the Lukan Variant

As the proposed structure shows, the homily connects Moses and the divinity of the Holy Spirit, through the concept of blasphemy. In this development the Lukan variant plays a crucial role. In fact, the development of *Homily* III

55 On the social and moral background of the commentary, see J.M. Brown, "Piety and Proclamation: Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer", in: R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer*, 79–116.

enters a new phase in SC 394,12 when, having described in a Christological key the preparation of the consecrated one for his entrance into the Holy of Holies, Gregory shifts the attention on to the prayers which the Lord wishes to be raised to God by the one who is praying *within* the sanctuary (τὸν ἐντὸς τῶν ἀδύτων γενόμενον).[56]

Here, we have a clear link between the prayer pronounced by the High Priest in the *Sancta Sanctorum* and the *Pater noster*. Speaking of the innermost part of the temple (ἐσωτάτω τοῦ ἱεροῦ), that is, of the tabernacle (τὰ ἄδυτα), Philo explains:

> Into which only once a year the High Priest alone enters on the day called the day of the fast to offer incense and, according to the laws of the fathers, to seek with prayer a great prosperity of goods and peace for all. And if someone, I am not speaking just of the other Jews, but also of the priests and not just of the lowest but also of those who are found in the order immediately below the first one, enters with or behind the High Priest, and even if he himself enters twice in the year or else three or four times on the day itself, he is to be put to death without appeal. So great is the protection of the Holy of Holies afforded by our Lawgiver who wished to keep it alone inaccessible to and untouchable by all.[57]

The reference is clearly to *Yom Kippur* when the High Priest, alone, entered the *Sancta Sanctorum* and recited the *Shema'*, that is, the "Hear, O Israel, the Lord is our God, the Lord is one" (*Shema' Ysrael, Adonai Eloheinu, Adonai eḥad*) of *Deut* 6,4, replacing *Adonai* with the sacred tetragram which was only uttered on this annual occasion.[58] The apophatic and sacral dimension was so strong that, while they waited outside, so as not to hear the name of God, the people and the other priests prayed in a loud voice, saying "Blessed be the Name of

56 *Or dom.* III (SC 394,14–16).

57 Εἰς ἃ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχεται τῇ νηστείᾳ λεγομένῃ μόνον ἐπιθυμιάσων καὶ κατὰ τὰ πάτρια εὐξόμενος φορὰν ἀγαθῶν εὐετηρίαν τε καὶ εἰρήνην ἅπασιν ἀνθρώποις. κἂν ἄρα τίς που, οὐ λέγω τῶν ἄλλων Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἱερέων, οὐχὶ τῶν ὑστάτων, ἀλλὰ τῶν τὴν εὐθὺς μετὰ τὸν πρῶτον τάξιν εἰληχότων, ἢ καθ' αὑτὸν ἢ καὶ μετ' ἐκείνου συνεισέλθῃ, μᾶλλον δὲ κἂν αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς δυσὶν ἡμέραις τοῦ ἔτους ἢ καὶ τῇ αὐτῇ τρὶς ἢ καὶ τετράκις εἰσφοιτήσῃ, θάνατον ἀπαραίτητον ὑπομένει. τοσαύτη τίς ἐστιν ἡ περὶ τὰ ἄδυτα φυλακὴ τοῦ νομοθέτου μόνα ἐκ πάντων ἄβατα καὶ ἄψαυστα βουληθέντος αὐτὰ διατηρεῖσθαι (Philo, *Legat.* 39,306,4–308,3).

58 Cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1967 (Leipzig 1913), 22–26.

His Kingdom for ever and ever" (*Baruch shem kevod malkhuto leolam va'ed*),[59] a liturgical development of *Ps* 71,19 where it says εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. The terminology clearly recalls the *Pater Noster*, as do also the prayers for the good of men addressed to God within the tabernacle.

Reuven Kimelman has analysed the history of the *Baruch shem*, demonstrating the process through which it emerged from the transformation of the biblical blessings during the rabbinic period when the theology of the Kingdom of God underwent a development that was not dictated by political causes but was rather the result of a convergence of pagan, Jewish and Christian circles.[60] The formula is also found in the Greek-speaking Jewish-Christian tradition as demonstrated in the *Gospel of Bartholomew* which contains the expression τὸ ὄνομα τῆς ἀθανάτου σου βασιλείας εὐλογημένον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος. The continuity with the Jewish liturgy is clear: what we have here is a response to the presence of Christ analogous to what happened in the *Sancta Sanctorum* with the presence of God.[61]

After the fall of the temple in A.D. 70, the rabbinic tradition in the 2nd and 3rd centuries reread the High Priest's prayer on Yom Kippur in terms of the kingdom. Thus, the point was to make clear the content of these requests, and the *Pater Noster*, with its own references to the name and the kingdom, presented itself naturally as a translation of the Jewish liturgy in Christian terms.[62] In Cappadocia and Pontus, this was favoured by the presence of a variant to Luke's text of the Lord's Prayer in *Luke* 11,2.[63] Gregory writes:

> But, perhaps, the same concept is explained more profoundly by the formula employed by us according to which the one who seeks that the Kingdom come invokes the help of the Holy Spirit? In fact, in that gospel, instead of "Thy Kingdom come", it says, "Thy Holy Spirit come on us and purify us".[64]

---

59 Cf. *Mishnah Yoma*, 3,8; 4,1–2 (H.D. Danby 165–166) and 6,2 (H.D. Danby 169).

60 R. Kimelman, "Blessing formulae and divine sovereignty in rabbinic liturgy", in: R. Langer – S. Fine (eds.), *Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies on the History of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies Series 2), Winona Lake 2005, 1–39.

61 *Evangelium Bartholomaei*, IV 17,2 (*Revue Biblique* 10 [1913] 330).

62 For a detailed description of Gregory's reading of these Jewish elements, see Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery*, 203–210.

63 Origen in the 3rd century quotes the text according to the common Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, discussing at the same time the differences with respect to the version in Matthew. See Origen, *Or.*, 18 (GCS 3 340–341).

64 Ἢ τάχα, καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ λόγου τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἑρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν

According to Jean Magne,[65] the variant belonged to the Q source and had a liturgical context from which the commonly accepted text also gradually developed.[66] It is interesting to observe that the variant has left its traces in the offertory both in the Greek and Syriac liturgies,[67] with which it was specially linked. The variant's belonging to both traditions is confirmed by its presence in the *Acts of Thomas* which was composed at the beginning of the 3rd century in an area that was probably bilingual.[68]

According to Tertullian, the variant was known to Marcion, originally from Pontus, like Gregory of Nyssa and Evagrius, in whose writing too can be found clear traces of it.[69] Jean Daniélou claimed that the homilies on the *De oratione dominica* were preached during the Lent of 379, in Cappadocia, thus deducing that this variant, typical of Pontus, was also known in Cappadocia.[70] However, according to the new proposal of a later date of composition,[71] it could have been preached in Pontus itself, because in the last part of his life, after 381, Gregory was active as guarantor of the orthodoxy in Pontus.[72] Even if the question is unimportant from the theological point of view, what remains certain is the contact between the Syrian and Cappadocian liturgies. In fact, they are linked by the pre-baptismal anointing which is matched by the essential role of

ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; Οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ εὐαγγελίῳ φησίν, ἀντὶ τοῦ Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, Ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (*Or. dom.* III [SC 412,14–414,2]).

65 J. Magne, "La réception de le variante 'Vienne ton Esprit saint sur nous et qu' il nous purifie' (Lc 11,2) et l'origine des épiclèses, du baptême et du 'Notre Père'", *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 81–106.

66 Cf. *ibidem*, 103.

67 Specifically, we are talking about the Greek anaphora of S. Basil, the Maronite anaphora of S. Sixtus and Peter III, and the Nestorian anaphora of Addai and Mari, of Theodore of Mopsuestia and of Nestorius.

68 Cf. *Acta Thomae*, 27 (A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leuven 2003, 77 and 83 for the comment).

69 Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, τουτέστι τὸ ἅγιον σου πνεῦμα καὶ ὁ μονογενής σου υἱός. Οὕτω γὰρ καὶ ἐδίδαξε λέγων ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖσθαι τὸν πατέρα (Evagrius, *De oratione*, 59 [SC 589 272,3–5]).

70 Cf. J. Daniélou, "Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse", *RSR* 56 (1968) 177–198, especially 183. See also M. Parmentier, *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, unpublished thesis, University of Oxford 1972, 136.

71 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 28.

72 Cf. P. Maraval, "Biography of Gregory of Nyssa", in L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 103–116, here 113. See also the remarks on Letters 1 and 17 in A. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (SVChr 83), Leiden, Boston 2007, 106 and 162.

the Holy Spirit through the ὁμολογία,[73] an extremely important element for the present interpretative proposal according to which Gregory would have interpreted as a profession of Trinitarian faith the *Pater Noster*, which at that time had entered the eucharistic liturgy. This is confirmed by the importance in the Syriac liturgy of the epiclesis addressed to the Holy Spirit and characterised by the imperative of the verb *to come*.[74]

It is essential to observe that, in the 4th century and actually in the Cappadocian area, there was a theological re-elaboration in process of the figure of the High Priest, as is shown by Gregory of Nazianzus' description of Basil's episcopal consecration. In fact, he is described in the robes of the High Priest being led to the altar of the spiritual sacrifice (τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς πνευματικῆς ὁλοκαυτώσεως) so that his hands be made perfect by the Spirit (τελειοῖς τὰς χεῖρας τῷ Πνεύματι) and finally he himself be brought into the Holy of Holies (εἰσάγεις εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων) and made "minister of the true tabernacle raised up by God and not by man" (*Heb* 8,2).[75]

Starting with Origen, up to the appearance of the monographic treatises of the 5th century, by way of the perceptive treatments of the 4th century, the commentaries on the texts of Leviticus devoted to the Day of Atonement multiplied, also on account of the Christological questions raised by the figure of the scapegoat, above all from the time of the pagan restoration of the emperor Julian. Obviously, the Palestinian and Syriac-speaking areas were particularly interested in this subject. A common technique in the Christian reading of *Lev* 16 and 23 is precisely the identification of Christ with the High Priest which is found in Gregory of Nyssa's commentary on the *Pater Noster*.[76] Compared with Origen's spiritual interpretation, Gregory follows a more liturgical line, linking the Old Testament figure with the Eucharist.

Moreover, starting from the evidence of Origen, Chrysostom and Canon 70 of the *Apostolic Constitutions*,[77] from the end of the 4th century, one can encounter a continual need to challenge the obligation of the fast associated with Yom Kippur against the Judaizing Christians of Caesarea, Antioch and the

73 Cf. Daniélou, "Chrismation prébaptismale", 184–185.

74 Cf. S. Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Aldershot 2006, IX, 378–382.

75 Cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 10 (*In seipsum ad patrem et Basilium magnum*), 4 (SC 405 324,3–10).

76 Cf. D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Tübingen 2003, 262–266.

77 Cf. *Constitutiones Apostolorum*, VIII 47,70 (SC 336 300). From the text, one sees that the cases could concern bishops, clerics and laity.

areas of highest Jewish concentration who held it to be binding.[78] The homilies of Basil and Ephraim on the fast are along the same lines.[79]

These elements suggest that, on his return from his journey to Jerusalem, Gregory could have decided to reread the entrance of the High Priest into the *Sancta Sanctorum* in Christological terms, reinterpreting the *Pater noster* in a Trinitarian key by means of the use of the Lukan variant which allowed the identification of the Kingdom with the Holy Spirit.

This corresponds to the *akolouthia* of the work because, having declared that God is the Lord of the world and has no need of human intervention, Gregory wishes to leave it clear that virtue has no master and knows no fear,[80] that is, that the Kingdom of God is the dimension of the authentic freedom which is founded on gift. That contrasts both with the Jewish arrangement and with the human kingdom, a theme which, in the Theodosian period, began to be important for the independence of the Church.

Thus, the variant allows the demonstration that the Kingdom of God is the Holy Spirit, that is, God himself, who purifies those over whom he is invoked. The second part of the variant is essential for linking the third homily to the fifth where the forgiveness of sins is read as the fulfilment of that *mimesis* thanks to which people are divinised. In fact, praying leads to the imitation of Christ, transcending the limits of human nature (τοῖς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις) and, according to the indication in *Luke* 5,21, assuming the distinctive characteristics (γνωρίσματα) of God himself.[81]

But that depends radically on the recognition of the Trinitarian unity of God. Twice in the *Ad Ablabium*, Gregory cites *Deut* 6,4 (and *Mark* 12,29, where it is taken up)[82] in order to restate the unity and unicity of God against the accusation of tritheism.[83] However, in addition to citing the *Shema'*, Gregory tackles the question in the negative, on the basis of *Isa* 52,5, which is cited in *Homily* III of the *De oratione dominica* in SC 400,7–8 and in SC 402,3–4.[84] By contrast, the

78 Cf. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 273–277.

79 Cf. Basil, *De ieiunio I* (*PG* 31 164–184) and *De ieiunio II* (*PG* 31 185,197), and Ephraim, *De ieiunio* (ed. Assemani III 22F–23D).

80 Cf. *Or. dom.* III (SC 408,2–3). Referring to virtue, the adjective ἀδέσποτον is already found in Plato, *Resp.*, X 617e2.

81 *Or. dom.* IV (SC 478,1–480,3).

82 The text recurs in the polemic against the Pneumatomachians. See Ps-Athanasius, *Dialogus I contra macedonianum*, 18,24–25 (ed. E. Cavalcanti, Torino 1983, 92) and Epiphanius, *Anc.* 70,3 // *Pan.* III 323.

83 Cf. *Abl.* (GNO III.1 42,5 and 55,3).

84 *Isa* 52,5 is cited also in *Prof.* (GNO VIII.1 137,26–27), where, in 22–25, the idea is like that in the *De oratione dominica* through its identification of blasphemy against the name of God with the inconsistency of the Christian's life.

reference to those who cause the name of God to be blasphemed, preceded by "woe", which Gregory, significantly, introduces, speaks of giving glory to God, therefore to his Kingdom, therefore to His Spirit. His anti-Pneumatomachian intention becomes increasingly evident as well through the statement in *Matt* 12,31–32; *Mark* 3,28–30 and *Luke* 12,10 that the sin against the third divine Person cannot be forgiven. Thus, Gregory, expresses the end-point of his theological argument by saying:

> First, I maintain, in fact, that it is necessary to pray, and that the principal element of prayer consists in the fact that the name of God is not blasphemed in my life but glorified and hallowed.[85]

The following section of the Homily, focused on the variant, shows that the very possibility of giving glory to the name of God, that is, the act of worship underlying the *Shema'* and the Eucharist would be impossible without the recognition of the divinity of the third Person. The unity of our God is read by Gregory as the unity of our Father, the Father of Jesus, who is one precisely because of the Trinity, that is, because He has a Name which belongs to his nature, bringing to its extreme consequences that ontological interpretation of the name which Gregory of Nyssa applies to the life of the Christian, and because he also has a kingdom which is the Holy Spirit. It is noticeable that, from the comparison with the Jewish formula *Baruch Shem* and its scriptural foundation, there emerges the correspondence between the Kingdom, the Spirit and the Glory in that all three are found in the sacred text and in its liturgical version immediately after the Name.

Following the line of reading in *Heb* 4,14–16, Gregory thus presents Christ and the Eucharist from the perspective of the true High Priest who enters with His body into the Sanctuary which is now the Trinity itself. If the High Priest of the Old Testament entered the *Sancta Sanctorum* to proclaim the *Shema' Israel*, uttering the sacred tetragram, only once a year and, precisely in that moment, the people covered his voice by proclaiming the *Baruch shem*, the blessing of the holy Name of His Kingdom, Christians, in Christ, take on an authentically priestly role which enables then to utter in every eucharistic liturgy the new *Shema'* represented by the *Pater noster*. In this way, Gregory's theological *intentio* is that of showing that the true divine unity is Trinitarian.

85 Εὔχεσθαι γὰρ πρό γε πάντων οἶμαι χρῆναι καὶ τοῦτο ποιεῖσθαι τῆς προσευχῆς τὸ κεφάλαιον, τὸ μὴ βλασφημεῖσθαι ἐν τῷ ἐμῷ βίῳ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ δοξάζεσθαι καὶ ἁγιάζεσθαι (*Or. dom.* III [SC 402,6–9]).

4 The Pneumatomachian Blasphemy

So it is the Lukan variant itself that introduces the Trinitarian theme in that it liturgically performs the precise role of conceptual bridge between the moral and dogmatic parts. If the Kingdom of God is his Life in Christians, the equivalence between the Kingdom and the Spirit, invoked in the epiclesis to come and purify the assembly, enables a rereading of the blasphemy of one who does not live a truly Christian life, although calling himself a Christian and so placing God as the cause of the evils in his own existence, in terms of blasphemy against the Holy Spirit. In fact, if it is He who communicates the Trinitarian life to man, clothing him with the virtues of Christ in such a way as to make him able to enter the sanctuary that is the Trinity itself, then the denial of His divinity implies a blasphemy in that it excludes in the believer what could be an authentically Christian life.

The pneumatological passage is essential, therefore, so that the prayer can become really Christian in that the reference to the Son in the *Pater Noster* was taken for granted because the Lord's Prayer represented a direct command of the incarnate Logos concerning the relationship of Christians with the Father.

It seems very interesting to note that the part devoted to the variant begins with a τάχα as if to indicate a personal suggestion. In Origen too, at times, this expression indicates the passage to a dogmatic treatment of some controversial point.[86] We note here the work's first citation of the Pneumatomachians, called explicitly by their name πνευματομάχοι in the conclusion,[87] but indicated here with the elegant and refined expression οἱ θρασυστομοῦντες κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.[88] The verb is typical of the tragedians[89] and occurs four times in Gregory of Nyssa, always in a dogmatic context,[90] in particular, again in relation to those who speak insolently against the third divine Person, in the *De deitate Filii et Spiritus Sancti*,[91] written probably in 383, always in a liturgical context. This could also provide a hint on the date of composition, together with the indication of a constant strategy which Gregory repeats in his struggle

86 Cf. Origen, *In Jn.*, II 10,75,1–76,1 (SC 120 254–256). For its subsequent value, see M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi* (Quaderni di *Vetera Christianorum* 26), Bari 1998, 31–32.

87 Cf. *Or. dom.* III (SC 426,6).

88 *Or. dom.* III (SC 414,3–4).

89 Cf. Euripides, *Hecuba*, 1286; Sophocles, *Philoctetes*, 380 and Aeschylus, *Supplices*, 203. See also Libanius, *Ep.*, 81,1.

90 Cf. *Eun.* I 76,3 (GNO I 48,23) and *Eun.* III 1,106,3 (GNO II 39,17).

91 Cf. *Deit. Fil.* (GNO X.2 142,2).

with the Pneumatomachians. In fact, also in the last work cited, the dogmatic part addressed against them is preceded by a text with a midrashic flavour devoted to Abraham.[92] It could be interesting to point out that, apart from the title of *Aduersus Macedonianos*, the term πνευματομάχοι appears six times in Gregory's works; beyond its occurrence in the already cited conclusion of the *De oratione dominica*, there is one example in the *De Spiritu Sancto siue in Pentecosten*,[93] another in the *De deitate advesus Euagrium*,[94] and a good three in *In sanctum Stephanum I*,[95] delivered probably on 26 December in 386 where the context is still that of the need, in the face of a Judaizing approach, to justify the Trinitarian dimension and divinisation by means of a defence of the divinity of the third Person. The latter work is particularly important because the discussion on the Holy Spirit is connected with the possibility of seeing the Glory of God, precisely that Glory which dwelt in the Holy of Holies and which is now being interpreted in a Trinitarian way. Also, in *De deitate aduersus Euagrium*, the section where the reference to the Pneumatomachians appears starts out from the figure of the great Moses who erects the tent of the sanctuary (σκηνήν) through the inspiration of the Spirit.[96] The conclusion is that the divine nature is one, and the Holy Spirit is Divine by nature in such a way that what is one in nature (τὸ συνημμένον τῇ φύσει) cannot be divided.[97]

After the appearance of the term πνευματομάχοι in the *Epistulae ad Serapionem*, Athanasius' designation of the Tropici of Egyptian origin,[98] and in Basil's *De Spiritu Sancto*, already in the context which led to the Council of Constantinople[99] it is interesting to see how Epiphanius describes them as "those who blaspheme (βλασφημοῦντες) the Holy Spirit of God".[100]

92 On Gregory's authorship of the part devoted to Abraham, found also in the works of Ephrem, see J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, 327–330; S. Haidacher, "Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem Syrus und Pseudo-Chrysostomus – ein Exzerpt aus Gregor von Nyssa", *ZKTh* 29 (1905) 764–766; P. Maas, review of S.G. Mercati, *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*. 1, *S. Ephraem Syri opera*, in *BZ* 23 (1914–1919) 451–452.

93 *Pent.* (GNO X.2 291,4).

94 *Deit. Euag.* (GNO IX, 333,11).

95 *Steph. I* (GNO X.1, 89,7.16; 91,2).

96 Cf. *Deit. Euag.* (GNO IX 333,1–3).

97 *Deit. Euag.* (GNO IX 334,4).

98 Athanasius, *Epistula I ad Serapionem*, 32,2 (AW I.1.4 531) and *Epistula III ad Serapionem*, 1,3 (AW I.1.4 568).

99 Basil, *Spir.*, XI 27,19 and XXI 52,7 (SC 17bis 340 and 432). See also *Ep.*, 140,2 and 263,3.

100 Epiphanius, *Anc.*, XII 7,2, see also *Panarion*, I 161,6.

Blasphemy against the Holy Spirit is a recurrent theme in the battle with the Pneumatomachians and one that has an extremely interesting history.[101] Obviously, the statement about the impossibility of forgiveness for the sin against the Spirit in *Matt* 12,31–32 plays a fundamental role: it was used already by Origen to defend the hypostatic identity of the third Person in relation to the second.[102] Significantly, however, it is Athanasius who develops the exegetical question of the blasphemy against the Spirit in the ambit of his debates both with the Arians, since to deny the divinity of Christ means blaspheming the Spirit,[103] and with the Pneumatomachians.[104] Here, the blasphemy consists precisely in placing the third Person in the order of creatures,[105] so that when one blasphemes against the Spirit, one blasphemes against the whole unitriune God since the blasphemy passes from the third Person to the second and from the second to the Father.

Highly important for the interpretation of Gregory is the contribution of Basil who reads the blasphemy against the Holy Spirit both in a moral sense, with reference to the life lived in opposition to charity,[106] and in a dogmatic sense against the Arians[107] and the Pneumatomachians.

The latter are refuted especially in the *De Spiritu Sancto* where Basil introduces the theme of glory, linking *John* 17,4 with *John* 16,14 and 12,18 and, precisely, *Matt* 12,31, which represents the denial of *homotimia* in terms of blasphemy against the third Person.[108] The passage is particularly interesting because it affirms that "the Spirit is glorified by the communion of the Father and the Son" (δοξάζεται τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν κοινωνίας), thus attributing his divinity to the relation between the two divine Persons in a hint of what was later to become the most solid and widespread strategy in the

101 The Cappadocians themselves were accused of blasphemy by the Pneumatomachians: for example, cf. *Eust.* (GNO III.1 5,3–4) and Basil, *Spir.*, XVI 38 (SC 17bis 374–384).

102 It is interesting to note how Origen tackles the exegetical problem created by the superiority of the Son to the Spirit compared with the gospel statement that the sin against the latter will not be forgiven whereas the sin against the former will. Origen explains that the one who sins against the Paraclete is someone who not only shares in the Logos like every rational being, but someone who already participates in the life of the Spirit himself. Cf. Origen, *In Jn.*, II 10,76 (SC 120 258) and XXVIII 15,123–125 (SC 385 240–242).

103 Cf. Athanasius, *Oratio III contra Arianos*, 42,1–3 (AW III 353).

104 Cf. Athanasius, *Epistula I ad Serapionem*, 3,1 and 9,6 (AW I.1.4 454 and 474).

105 Athanasius, *Epistula ad Iouianum et epistula Iouiani ad Athanasium*, I 1,6 (AW II.8 353) and *Epistula ad Afros episcopos*, 11,1 (AW II.8 338).

106 Cf. Basil, *Regulae morales*, XXXV (*PG* 31 756).

107 Cf. Basil, *CE*, II 33 (SC 305 136).

108 Basil, *Spir.*, XVIII 46 (SC 17bis 196–197).

struggle against the Pneumatomachians.[109] In this way, the relationship of the Spirit with the communion of the Father and the Son is the foundation of the communion in glory (κοινωνία τῆς δόξης) with them, that is, of the *homotimia* itself.[110]

With his usual expressive genius and his capacity for synthesis, Gregory of Nazianzus was to oppose blasphemy to the theological act in the proper sense, extended not only to the Son but also to the Spirit: "it is blasphemy and not theology to deprive [the Spirit] of his divinity" (βλασφημία δέ, οὐχ ἡ θεολογία, τὸ δὲ ἀλλοτριοῦν τῆς θεότητος).[111] His thought highlights the role of the procession and the need to identify the specific nature of the second in relation to the first:

> Do not fear the procession (πρόοδον): in fact, God has no need either to emit (προβάλλειν), or to emit in an identical way, because he is rich in every aspect. Rather, fear the decay and the threat addressed not to those who profess the theology but to those who blaspheme the Holy Spirit.[112]

Here, the freedom of the immanent processions is affirmed by contrast with the neo-Platonic emanation.[113] Thus, what is common to the three Persons is identified in their not being created (τὸ μὴ γεγονέναι) and, so, being divine; the Son and the Spirit share the being from the Father (τὸ ἐκ τοῦ Πατρός); and, finally, the distinctive personal characteristics of each person are ἀγεννησία for the first, γέννησις for the second and ἔκπεμψις for the third.[114] For this second procession, always immanent but distinct from generation, Gregory of Nazianzus was to coin the name of ἐκπόρευσις.[115]

From here, one can deduce that the blasphemy against the Holy Spirit stimulated theological research in the sense of the deepening of the distinction between the two immanent processions. In fact, the Pneumatomachian critics

109 Cf. G. Maspero, "La processione dello Spirito Santo da Origene a Gregorio di Nazianzo: la tensione ermeneutica nella discussione sul *Filioque*", in: A. Bucossi – A. Calia (eds.), *Contra Latinos et Adversus Graecos: The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century* (OLA 286), Leuven 2020, 31–63.

110 Basil, *Spir.*, XXVIII 70 (SC 17bis 243–244).

111 Gregory of Nazianzus, *Or.* 34, 11 (SC 318 218).

112 Μὴ φοβηθῇς τὴν πρόοδον· οὐ γὰρ ἀνάγκην ἔχει Θεός, ἢ μὴ προβάλλειν, ἢ προβάλλειν ὁμοίως, ὁ πάντα πλούσιος· φοβήθητι δὲ τὴν ἀλλοτρίωσιν, καὶ τὴν κειμένην ἀπειλήν, οὐ τοῖς θεολογοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς βλασφημοῦσι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (Gregory of Nazianzus, *Or.* 25, 17 [SC 284 198]).

113 Freedom is the fundamental element that distinguishes the neoplatonic and the Christian approach to procession, as the reference of Gregory of Nazianzus to Plotinus (*Enn.* V 1 [10], 6) in *Or.* 29 shows: cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 29 (*De Filio*), 2,20 (SC 250 180).

114 Gregory of Nazianzus, *Or.* 25, 16 (SC 284 198).

115 Gregory of Nazianzus, *Or.* 31 (*De spiritu sancto*), 8 (SC 250 290,17–18).

could not accept the symmetrical model introduced by Athanasius in which the relationship between the Son and the Father was structurally identical to that between the Spirit and the Son, even if the two processions were understood as numerically distinct.[116] In fact, the second could not be a generation, a claim which would have led to the absurdity of two "sons",[117] one of which Scripture called "Only Begotten", or else of the Father as "grandfather" of the third Person.[118]

5 Conclusions

This is the context of Gregory's pneumatology which aims at identifying the personal characteristic of the third Person, to overcome the risk of blasphemy, as in the *Aduersus Macedonianos*, where he takes up the claim that it passes from the Spirit to the Son, and from the latter to the Father, but seeks to escape from the Athanasian scheme which considered the third Person the image of the second, just as the second was image of the first.[119]

Gregory's interpretation of the Spirit as the Kingdom is parallel to the reading of the third Person as immanent Glory which unites the Father and the Son[120] and serves to place the third Person *between* the first two who were recognised as divine by the Pneumatomachians, whose theology is presented as blasphemy. This stimulated a rereading in a correlative sense not only of the Father and the Son but also of the Spirit in relation to the first two Persons and of the first two Persons in relation to the Spirit, where obviously the Father keeps the unique role of single principle of the Trinity and of everything.

So, the Trinitarian interpretation of the Lord's Prayer can be associated with the *Shema'*. The starting point is the role of Christ which is not only priestly but also royal. He enters the Holy of Holies, that is, the Trinity, in a way parallel to how the Mosaic High Priest entered the Holy of Holies in the Temple once a year on the day of Yom Kippur and recited the *Shema'* uttering on that one occasion the sacred tetragram instead of *Adonai*, while the people recited in a loud voice the *Baruch shem*, a liturgical development of *Ps* 72,19 where, instead of the Name of the Kingdom there appears the Name of the Glory.

116 Athanasius, *Epistula II ad Serapionem*, 10,2 (AW I.1.4 552).
117 Cf. Epiphanius, *Ancoratus*, 71,1,1–3,1 (GCS 25 88).
118 Cf. Athanasius, *Epistula I ad Serapionem*, 15,1–2 (AW I.1.4 489–490) and *Ep. III*, 1,3; 6,7–7,1 (AW I.1.4 568 and 574).
119 Cf. *Maced.* 20 (GNO III.1 106–107).
120 Cf. *Cant.* XV (GNO VI 467,2–17).

Thus, a connection between Judaism and the Pneumatomachian heresy emerges with great clarity, accounting for the theological journey proposed by Gregory in *Homily* III through which the Jewish veil that separated the *Sancta Sanctorum* is opened up by Christ Himself who brings in not only someone but every believer to the life of the Trinity itself, that Life which only the Holy Spirit can give.

Bibliography

Abrahams, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge 1967.

Alexandre, M., "La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison Dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189.

Bernardi, J., *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.

Brock, S., *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Aldershot 2006.

Brown, J.M., "Piety and Proclamation: Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer", in: R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008, 79–116.

Cassin, M., *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le* Contre Eunome (ÉA-SA 193), Paris 2012.

Conway-Jones, A., *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014.

Daniélou, J., "Chrismation prébaptismale et divinité de l' Esprit chez Grégoire de Nysse", *RSR* 56 (1968) 177–198.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

Elbogen, I., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1967 (Leipzig 1913).

Froehlich, K., "The Lord's Prayer in Patristic Literature", in: R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008, 59–77.

Girardi, M., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura: lessico, principi ermeneutici, prassi* (Quaderni di *Vetera Christianorum* 26), Bari 1998.

Haidacher, H., "Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem Syrus und Pseudo-Chrysostomus – ein Exzerpt aus Gregor von Nyssa", *ZKTh* 29 (1905) 764–766.

Hammerling, R., "The Lord's Prayer: A Cornerstone of Early Baptismal Education", in:

R. Hammerling (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century* (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), Leiden, Boston 2008, 167–182.

Jaeger, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.

Kimelman, R., "Blessing formulae and divine sovereignty in rabbinic liturgy", in: R. Langer – S. Fine (eds.), *Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies on the History of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies Series 2), Winona Lake 2005, 1–39.

Lohse, E., *Das Vaterunser: im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen*, Tübingen 2008.

Ludlow, M., *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*, Oxford 2007.

Maas, P., "S.G. Mercati, *Monumenta Biblica et Ecclesiastica*. 1, *S. Ephraem Syri opera*", *BZ* 23 (1914–1919) 451–452.

Magne, J., "La réception de la variante 'Vienne ton Esprit saint sur nous et qu'il nous purifie' (Lc 11,2) et l'origine des épiclèses, du baptême et du 'Notre Père'", *Ephemerides Liturgicae* 102 (1988) 81–106.

Maspero, G., "Different Strategies of the Greek Fathers against the Pneumatomachians", *Vox Patrum* 37 (2017) 193–215.

Maspero, G., *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca* (Letteratura Cristiana Antica n.s.), Brescia 2018.

Maspero, G., "Isoangelia in Gregory of Nyssa and Origen on the Background of Plotinus", *StPatr*. 84 (2018) 77–100.

Maspero, G., "La processione dello Spirito Santo da Origene a Gregorio di Nazianzo: la tensione ermeneutica nella discussione sul *Filioque*", in: A. Bucossi – A. Calia (eds), *Contra Latinos et Adversus Graecos: The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century* (OLA 286), Leuven 2020, 31–63.

Maspero, G., "The Fire, the Kingdom and the Glory: The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the *Adversus Macedonianos* of Gregory of Nyssa", in: V.H. Drecoll, M. Berghaus (eds.), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)* (SVChr 106), Leiden, Boston 2011, 229–276.

Maraval, P., "Biography of Gregory of Nyssa", in L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 103–116.

Meredith, A., "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (*2002*) 344–356.

Parmentier, M., *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, unpublished thesis, University of Oxford 1972.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donate* (*Letteratura cristiana antica n.s. 24*), *Brescia 2011*.

Rordorf, W., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens: études patristiques* (Théologie historique 75), Paris 1986.

Runia, D.T., *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers* (SVChr 32), Leiden 1997.
Taft, R.F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. V, *The Precommunion Rites* (OCA 261), Roma 2000.
Silvas, A., *Gregory of Nyssa: The Letters* (SVChr 83), Leiden, Boston 2007.
Stökl Ben Ezra, D., *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT 163), Tübingen 2003.
Völker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

Homilies on the Lord's Prayer IV: "Thy Will Be Done on Earth as It Is in Heaven; Give Us This Day Our Daily Bread"

Morwenna Ludlow

This fourth homily in Gregory of Nyssa's series on the Lord's Prayer reflects on the clauses "Thy will be done on earth as it is in heaven" and "give us this day our daily bread". The text can be divided into four main sections as follows:

I. **Prologue** (SC 430,1–434,9) and **II. "Thy will be done"** (SC 434,10–442,23) in which Gregory uses an extended analogy between medical and spiritual healing in order to explain the function of prayer in maintaining spiritual health.

III. **"On earth as in heaven"** (SC 444,1–450,17) in which Gregory compares the life of humans with heavenly angels.

IV. **"Give us … our daily bread"** (SC 452,1–470,8) in which Gregory reflects on the meaning of 'daily bread', explaining it in terms of the necessities of life. This part includes further reflections on the angelic life and a vivid analogy with a snake:
   - i. **The angelic life** (SC 452,1–458,11)
   - ii. **The serpent** (SC 458,12–464,21)
   - iii. **Bread and justice** (SC 466,1–470,8)

V. **"Give us *this day* our daily bread"** (SC 470,9–476,8) in which Gregory sums up his exposition, by explaining the meaning of "this day".[1]

In this paper I will not comment on all facets of Gregory's exegesis. As others have shown with regard to the previous homilies, Gregory is not particularly concerned with textual questions arising, for example, from discrepancies between Luke's and Matthew's versions. Instead of dealing with textual and source-critical questions, I will focus on the two striking analogies Gregory uses in the course of Homily IV: the extended analogy between spiritual and medical healing and the comparison of human life to a snake caught in a hole. By focusing on these rhetorical features of the text, I will sharpen the question of what Gregory's aim is as a preacher of these orations. In the course of answering

1 I quote the English translation of DelCogliano and Radde-Gallwitz, in this volume 110–155, unless otherwise indicated.

 | DOI:10.1163/9789004463011_011

this question, I will claim that both analogies serve his purpose in persuading his audience that praying the Lord's Prayer assists the believer in maintaining virtue and healing sin. Indeed, the specific form of the second analogy – an *ekphrasis* or vivid description of a snake – is intended to persuade Gregory's audience urgently to action – that is, to make the words of the Lord's Prayer their own. In particular, we shall see that Gregory thinks that the words of the prayer are performative: they do not merely describe or point to salvation; they effect it. For this reason, I will argue, both analogies are concerned with the relationship between human and divine agency: they concern the relationship between divine and human wills; between the grace given to humans in the words of the prayer and believers' response in taking these words up and praying them in sincerity. In this way, we shall see that the language of prayer is for Gregory an example – perhaps *the* example – of human 'cooperation' (*sunergeia*) with the divine.

1 "Thy Will Be Done": Healing, Balance and Agency

Gregory begins his homily with an analogy between the health of the body and that of the soul: just as physical sickness is caused by a lack of balance and healing is a return to the body's natural and ordered state, so sickness of the *nous* is caused by an imbalance which too must be healed.[2] In this analogy Gregory compares the health returning to the body (τὴν ὑγίειαν τῷ σώματι) with "intellectual health" (ἐν ὑγιείᾳ νοητῇ), which consists in "the movements of the soul" being "combined in us in an evenly balanced way, as the formula of virtue dictates" (τῶν τῆς ψυχῆς […] κινημάτων, κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἰσοκρατῶς ἐν ἡμῖν κεκραμένων).[3]

In this part of the fourth homily, Gregory reports a particular understanding of the nature of health. It is especially significant that he opens Homily IV by referring to "a physician giving a scientific account of the state of health" (τεχνικῶς περὶ τῆς κατὰ τὴν ὑγίειαν ἕξεως φυσιολογοῦντος), an account which is said to pin-point the "origin and cause" (ἀρχὴν καὶ αἰτίαν) of sickness.[4] This positions

2 For Gregory's frequent use of this analogy and a fuller exploration of its significance, see F. Vinel, 'Introduction' to her annotated translation: *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste* (SC 416), Paris 1996, 43–47. See Gregory of Nyssa, *Eccl.* VI (GNO V 384,7–8).

3 *Or. dom.* IV (SC 434,2; 434,10–12).

4 *Or. dom.* IV (SC 430,1–2; 432,1). Gregory uses a similar expression in *De uirginitate*, also in connection with humoral theory: *Virg.* XXII 1 (GNO VIII.1 331,10–11): Ἤκουσα δέ τινος ἰατρικοῦ τὰ ἐκ τῆς τέχνης διεξιόντος. See also A. Lallemand, "Références médicales et exégèse spirituelle

the explanation as belonging to a school of medicine which was concerned not only with the finding of cures and treatments but also with constructing an account of human health and its causes from first principles. Very broadly speaking, this allies Gregory with Hippocratic and Galenic method, as opposed to other schools such as the Empiricists and Methodists who focused more on the treatments and symptoms than the causes of disease.[5] More specifically, Gregory seems to be alluding to the theory of the four humours, which was held by Hippocrates, Galen and others.[6]

According to humoral theory, the human body had four humours each of which was characterised by a combination of qualities: hot/cold and dry/moist.[7] Blood was hot and wet; phlegm was cold and wet; yellow bile was hot and dry; black bile was cold and dry. A healthy constitution required the proper balance of qualities, resulting in the appropriate balance of humours; crucially, this balance was relative to one's age, sex, and many other factors. Interestingly, given Gregory's use of humoral theory as an analogy for virtue, the theory asser-

---

chez Grégoire de Nysse", in: V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117) Paris 2005, 401–426, here 403 n. 12.

5 Anatomists in third century BCE Alexandria emphasised the importance of an empirical investigation of the body, rather than an understanding of health according to the explanatory theory of the humours (V. Nutton, *Ancient Medicine*, London 2013², e.g. 135, 137). The school of Empiricists (third century BCE onwards) "rejected any investigation into the causes of disease as both unhelpful and dangerous" (*ibidem*, 149–152) and relied on cumulative experience of treatments. The school of Methodists focussed on the examination of the patient and observation of symptoms rather than causes of disease (discussed *ibidem*, chap. 13, especially 195).

6 However, one should bear in mind that both Plato and Aristotle, for example, asserted that human health was dependent on a harmonious balance and it may be that Gregory is more familiar with these more philosophical accounts of health than he is with later medical thinkers (who were also influenced by these philosophers). See, for example, Nutton, *Ancient Medicine*, chap. 8, especially 121: "We can trace a whole series of debates with Aristotle over the interpretation of medical phenomena from his immediate pupils through to Galen, whose own influential systematising depends on a basically Aristotelian epistemology and on a combination of data drawn from the Hippocratic Corpus and Plato and inserted into a world of Aristotelian physics". Susan Wessel argues that Gregory "worked assiduously to carve out a middle position between the Platonism that he knew from reading Plotinus and Origen, and the materialism that he acquired from his acquaintance with Galen and the medical writers, thereby reconciling two seemingly opposed concepts: i) that the intelligible mind existed, and ii) that it interacted with a corporeal body that did not limit its capacities, but somehow fulfilled them" (S. Wessel, "The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's *De Hominis Opificio*", *VChr* 63 [2009] 24–46, here 26).

7 For the reduction of the four qualities to two pairs, see Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 78.

ted that an imbalance of humours had psychological and emotional effects, not just physical ones.[8] As Françoise Vinel notes (*a propos* of Gregory's *Homilies on Ecclesiastes*) Gregory's analogy between medical and spiritual healing expresses, amongst other things, the relationship between the soul and the body and, more specifically, focuses on "les 'passions' (πάθη) marquées par les humeurs fondamentales et qui ont donc des répercussions et des manifestations physiques".[9] In the passage in question from his fourth homily on the Lord's Prayer, Gregory mentions none of the four humours explicitly nor does he use the term χυμός (humour).[10] Instead, he mentions pairs of στοιχεῖα (elements, or qualities) which are opposites, but which naturally exist in harmony or balance with each other. Sickness is caused by the "preponderance" (τῆς […] ἐπικρατήσεως) of one element in a pair over the other, causing a "deviation from proper proportion" (τὴν ἐκ τοῦ μετρίου παρατροπήν), rendering the opposite element's "contribution to health ineffective".[11] The basic principle is fairly simple: if heat is in preponderance, there is not enough cold for the good of the body; if there is too much moisture, the body lacks sufficient dryness. In some places, Gregory appears to refer not to the balance of *stoicheia* within the body as a whole, but rather their balance *within* one particular humour. In the following quotation, for example, Gregory seems to have in mind blood which, according to humoral theory, is both hot and wet:

8 For a helpful brief summary of one version of this theory, held by Diocles (probably a contemporary of Aristotle), see Nutton, *Ancient Medicine*, 123–124.

9 Vinel, *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste*, 44.

10 This is in contrast to some other passages in his works which reference the idea explicitly, using the term χυμοί. For example, in *Quat. uni* Gregory argues that lepers are not contagious; rather, their disease is due to an imbalance of the humours caused by the entry into the body of black bile which had been polluted by some environmental problem (corrupted air or water), not by contagion from another person: *Quat. uni* (GNO IX 120,24–121,12; 124,12–125,4). See also T.S. Miller – J.W. Nesbitt, *Walking Corpses, Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, Ithaca (NY) 2014, 28–29 and 53–54 and Lallemand, "Références médicales", 411–416. Gregory also uses the analogy between the humours and spiritual health elsewhere. For instance, in *Eccl.* III (GNO V 317,5–12) Gregory describes disease caused by gluttony which leads to the build-up of "indigestible fluids". The cure (lancing and cauterisation) is seen by Gregory as analogous to the effect of shame in the soul – a sense produced "through the public acknowledgement of sins" – which restrains sin (GNO V 315,12; tr. S. Hall, *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: an English version with supporting studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*St. Andrews, 5–10 September 1990*), Berlin, New York 1993, 31–144); cf. *Eccl.* IV (GNO V 346,15–347,8). See also *Moys.* I 64 (SC 1ter 142); II 87 (SC 1ter 156–158) with a spiritual parallel.

11 *Or. dom.* IV (SC 430,4–432,8). See also 432,15–434,3.

> For example, if the hot were to predominate (τὸ θερμὸν ἐπικρατοίη), it is necessary to come to the aid of the overwhelmed element (συμμαχεῖν τῷ δυναστευομένῳ) and moisten it now that it is parched, to prevent the hot in it (ἐν αὐτῷ τὸ θερμόν) from becoming altogether quenched and extinguished, burning itself out because of a lack of fuel. Likewise too, if any of the other elements considered in us to be in equiquoise (τι τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἡμῖν θεωρουμένων) were to exceed its limit, it is necessary to resist its immoderation (τὸ πλεονάζον) by bringing the aid of the [medical] art to the diminished element (τῷ ἐλαττουμένῳ τὴν ἀπὸ τῆς τέχνης συμμαχίαν ἐπάγοντας).[12]

Regardless of his use (or indeed his understanding) of humoral theory, Gregory's main point is that sickness is imbalance and that healing means restoring the balance by coming to the aid of what is weakened (συμμαχεῖν τῷ δυναστευομένῳ; cf. τῷ ἐλαττουμένῳ τὴν συμμαχίαν).

This passage is strikingly similar to one in *De uirginitate* XXII. There too, Gregory summarises a physician's technical explanation: "our body is made up of four similar elements which are direct opposites to one another, namely hot and cold and wet and dry".[13] Health consists in "equality of power between the qualities" (τῆς ἰσοκρατείας τῶν ποιοτήτων), so people should use diet to prevent the disproportionate increase or diminution (ἢ πλεονασμὸν ἢ ἐλάττωσιν) of any element.[14] In both works the health of the body is related to the health of the soul.[15] However, while Gregory's fourth homily on the Lord's Prayer draws an analogy between the two, *De uirginitate* argues (using an image of the charioteer of the soul) that a well-governed soul will guard against both

12 *Or. dom.* IV (SC 432,8–15).

13 Ἐκ τεσσάρων ἡμῖν οὐχ ὁμοειδῶν στοιχείων ἀλλ' ἐναντίως διακειμένων τὸ σῶμα συγκέκραται, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ (*Virg.* XXII [GNO VIII.1 331,11–14]). Gregory also refers to pairs of "heat and cold" and "hot and dry" elements in *Op. hom.* XXX 241C (on which see F. Young, "Adam and Anthropos. A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century", *VChr* 37 [1983] 110–140, here 118 and Eadem, "Body and Soul: Union in Creation, Reunion at Resurrection", in: G. Frank – S.R. Holman – A.S. Jacobs [eds.], *The Garb of Being. Embodiment and the Pursuit of Holiness in Late Ancient Christianity*, New York 2020, 15–34, here 27. See also notes on Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 430–431 n. 1 and 2).

14 *Virg.* XXII (GNO VIII.1 332,7–9.12–13). On allusions in Gregory to disease as an imbalance of hot and cold, wet and dry and healing as restoring that correct balance, see Lallemand, "Références médicales", 410 (citing *An. et res.* [GNO III.3 105,17–106,1]) and 416 (citing *Benef.* [GNO IX 101,18–102,13]).

15 See especially *Or. dom.* IV (SC 430,3) and *Virg.* XXII (GNO VIII.1 332,15–333,10).

gluttony and excessive self-mortification and therefore can promote good bodily, as well as spiritual health.[16]

The analogy between physical and spiritual health functions rather differently in the fourth homily on the Lord's Prayer. Gregory's key idea is that a healer has a specific *expertise* in identifying imbalance and restoring balance. The medical practitioner knows what the ideal balance in a body is *and* how to restore it. By analogy, the one with expertise in spiritual matters knows that "at one point humanity was in a state of intellectual health, insofar as the elements (τινων στοιχείων), I mean the movements of the soul (τῶν τῆς ψυχῆς κινημάτων), were combined in us in an evenly balanced way, as the formula of virtue dictates".[17] Just as the body requires the balance of the hot/the cold and the dry/the wet, so the soul requires equilibrium. In the place of the hot/the cold and the dry/the wet Gregory appears to place desire and its opposite, together with anger and its opposite. This choice is no doubt due to the fact that desire (τὸ ἐπιθυμητικόν) and anger (τὸ θυμοειδές) are the two key movements of the soul according to Plato.[18] As *De uirginitate* referenced Plato's image of the charioteer of the soul, so this homily has a broadly Platonic notion of the harmony of the well-governed soul in mind.

Gregory explains that spiritual sickness began with human disobedience in paradise: the natural harmony of the soul was disturbed by desire becoming too strong (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κατισχύσαντος), disrupting its balance with its opposite element, self-restraint (ἐγκράτεια).[19] The "true physician of our soul's passions" (ὁ ἀληθὴς ἰατρὸς τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων) not only knows what the correct balance is, but he restores it by weakening the element which is too strong – that is he, like the doctor of physical ailments, heals "through contraries".[20] Gregory dramatizes this moment of healing with an extended passage of direct speech (*prosopopoeia*), put into the mouth of the repentant soul:

> For just as darkness vanishes when light has penetrated into the dark gloom of caverns, so too will every wicked and harmful movement of our faculty of choice (τῆς προαιρέσεως κίνησις) be reduced to nothing when your will is done in me (τοῦ σοῦ θελήματος ἐν ἐμοὶ γενομένου). For self-control will quench the uncontrolled and passion-dominated impulse of

16 For the charioteer motif see Plato, *Phaedrus*, 246a–254e.

17 *Or. dom.* IV (SC 434,10–12): Ἦν ἐν ὑγιείᾳ νοητῇ ποτε τὸ ἀνθρώπινον, οἷόν τινων στοιχείων, τῶν τῆς ψυχῆς λέγω κινημάτων, κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἰσοκρατῶς ἐν ἡμῖν κεκραμένων.

18 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 78.

19 *Or. dom.* IV (SC 434,12–436,2).

20 *Or. dom.* IV (SC 436,3.13–14).

> the mind; humility will consume arrogance; moderation will cure the illness of pride. Furthermore, the good of love will chase away a long list of the soul's contrary vices.[21]

This passage might be read to suggest that Gregory has moved away from a model of health which requires the *balance* of two opposing movements of the soul, to a model in which bad movements in the soul are entirely eliminated in favour of the good. In the former, sickness consists in lack of balance or good proportion: the healer strengthens the weaker movement so as to restore the balance. Virtue appears to be identified with health – that is, balance. In the latter model, sickness consists in the dominance of certain movements which Gregory appears to identify with particular vices (passion, arrogance, pride, hatred, envy, wrath and so on); health consists in the predominance of certain movements which he identifies with virtues (self-restraint, humility, moderation, love).[22] In order to restore health, it would seem that the healer in the latter model not only strengthens the weakened virtues, but eliminates the opposing vices: wicked movements are reduced "to nothing" (εἰς τὸ μὴ ὄν); good impulses will "quench" (σβέσει), "consume" (καταναλώσει) and "drive away" (ἀπελάσει) bad ones.[23] However, the contrast is perhaps one of emphasis. In both models, health/virtue is marked by the dominance of certain movements of the soul (such as self-restraint or humility), which therefore weaken and overcome their opposites (such as passion or arrogance). The overall importance of balance is demonstrated by the fact that Gregory is alive to the idea that excessive self-denial, for example, would be problematic for the healthy balance of the soul.[24]

Gregory's aim in Homily IV, however, is not to construct a subtle moral psychology. Rather, his main point is about the danger of sin and the need for divine salvation – a point which is successfully conveyed, despite some tensions in his explanation of humoral theory. Furthermore, underlying the medical analogy are some very interesting assumptions about the interaction of

21 *Or. dom.* IV (SC 438,12–20). The passage concludes with Gregory enumerating the vices: *Or. dom.* IV (SC 440,1–5). To this list of virtues which overcome or defeat their opposite vices can be compared Evagrius, *De uitiis quae opposita sunt virtutibus* (R.E. Sinkewicz (trans.), *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus* [OECS], Oxford 2003, 60–65).

22 Just as with an Aristotelian concept of virtue as a mean, it is difficult to imagine what a correct balance between humility and arrogance would be. Perhaps Gregory is alluding to the idea that, in this life, it is impossible for fallible humans to be without sin. See *Beat.* II (GNO VII.2 95–96).

23 *Or. dom.* IV (SC 438,12–20), quoted above.

24 *Virg.* XXII.

human and divine wills which become apparent when one pays attention to the exact method by which the "true physician" effects his healing. According to humoral medicine, an imbalance would be cured by such means as a specific drug, or diet or regimen which was known either to supplement or strengthen the quality that had been weakened or to weaken the one that had become too strong. (This is why Gregory mentions that paradise was characterised by a "good regimen", τὴν ἀγαθὴν δίαιταν).[25] As we have just seen, the true physician brings his patient back to spiritual health by strengthening the patient's self-restraint and weakening their desire (this is the treatment "through contraries" which comes to the aid of [συμμαχεῖν] the weaker element). But what precisely does this treatment entail? Gregory says that the physician heals by bringing the soul into line with "the straight path of the divine will (ἡ τοῦ θείου θελήματος εὐοδία)" or by the "conjoining" of it "to the will of God" (τῇ πρὸς τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ συναφείᾳ).[26] So the will of God is, if you like, the measure of harmony in the soul: it is the diagnostic tool by which one discerns good spiritual health.

Furthermore, it is *through the process of being aligned* to the divine will, that unhealthy desire is weakened and the soul is healed. The precise treatment by which healing is achieved consists in weakening the causes of disease through "the concepts (τοῖς […] νοήμασι) in the [Lord's] prayer": "For", as Gregory states, "the words (τὰ […] ῥήματα) of the Prayer are a remedy for the sin implanted in the soul".[27] Even more specifically he means the words, "Your will be done" (γενηθήτω τὸ θέλημά σου: *Matt* 6,10).[28] In sum, the physician's prescription is the Lord's Prayer itself. The idea of using a formula of words to heal would of course have been familiar in the ancient world, where the boundaries between what modernity labels 'magic', 'medicine' and 'religious ritual' were very fluid. Gregory seems to be aligning himself with this tradition: for him, the words 'Your will be done' are performative in that they are not merely a request; rather, in being uttered they *effect* the healing which is required.[29]

25 *Or. dom.* IV (SC 436,9–10). See Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 79.

26 *Or. dom.* IV (SC 436,7.16–17).

27 For a similar reference to the transformative effect of the very words of the prayer, see *Or. dom.* V (SC 482,16) (and in this volume, F. Vinel, 49–51).

28 *Or. dom.* IV (SC 436,5): τοῖς ἐν τῇ προσευχῇ νοήμασι; *Or. dom.* IV (SC 436,17–18): τὰ γὰρ τῆς προσευχῆς ῥήματα θεραπεία ἐστὶ τῆς ἐγγενομένης τῇ ψυχῇ ἁμαρτίας.

29 I take the idea of performative utterances from J.L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures, Delivered at Harvard Univ. in 1955*, Oxford 1990[2]. See my conclusions below for further reflections on the applicability of this concept. In the case of prayer, the performance/utterance of the words "Your will be done" could be out loud or in one's head.

However, certain conditions are necessary for this performative function to work. Firstly, and crucially, although the words of the Lord's Prayer are *provided* for humans by their divine physician, they do not constitute a verbal formula *spoken* by that expert; rather, the one who is suffering must say the words herself. For it is *by saying these words oneself* that one's own will is drawn into line with the will of God. Secondly, one will only be healed if one genuinely denounces one's sin and sincerely prays for God's will to be done in oneself. Thus, when one prays "Your will be done", Gregory says, "one prays *as if* overcome in the soul by distresses".[30] This is why the passage of *prosopopoeia* discussed above begins with the repentant soul's confession:

> Since the Adversary's will worked perniciously in me in my past life, and I became an underling of the wicked tyrant, inasmuch as I carried out against myself, like an executioner, the enemy's sentence, for these reasons take pity on my destruction and grant that one day your will too be done in me (τὸ σὸν ἐν ἐμοὶ θέλημα γενέσθαι) […] Accordingly, your will be done (Γενηθήτω τοίνυν τὸ θέλημά σου), so that the devil's will (τοῦ διαβόλου τὸ θέλημα) may be quenched.[31]

2 Divine-Human Cooperation

So far, I have shown that Gregory believes that the Lord's Prayer is capable of healing the sinner and that the very words of prayer do so, because they are performative. I will now argue that in delineating the relationship between divine physician and human patient, Gregory tries to accommodate two necessities: on the one hand, humans' need of divine grace for healing and, on the other, their necessary continued cooperation. In Homily IV, this is expressed as the relationship between divine and human wills. Thus, on the one hand, Gregory emphasises that every person is acutely vulnerable to sin: "when we feel an impulse to evil", Gregory writes, "we need no one to assist us (τοῦ συνεργοῦντος), since the evil on its own accomplishes itself (αὐτομάτως […] τελειούσης) in our will".[32] By contrast with this ease of sinning, our recovery is not something we can achieve on our own; for this reason, we must pray that *God's* will is ful-

30 *Or. dom.* IV (SC 438,1–2).

31 *Or. dom.* IV (SC 438,7–12 and 440,10–11).

32 *Or. dom.* IV (SC 442,13–15). Cf. 440,12–14: "But why do we pray that the choice for good (τὴν ἀγαθὴν προαίρεσιν) come to us from God? Because human nature is weak in relation to the good, having once been enfeebled through wrongdoing."

filled in us: "thy will be done". On the other hand, the patient's cooperation with divine will is required. As we have seen, Gregory believes that the patient must say the words of the Lord's Prayer with sincerity, freely admitting and repenting of their sin.

At first glance, however, Gregory's emphasis in Homily IV seems firmly to be on divine grace. This can be seen, for example, in his emphasis on physicians' expertise. His use of the word *technikōs* reminds us that the ancients were generally agreed that medicine was a *technē* – an art, a craft or a skill.[33] The term is somewhat flexible, but broadly, a *technē* was understood to be closely related to a specific field of knowledge (here, human health and sickness); to be oriented to a specific goal (bringing about and maintaining health), which is publicly-verifiable and which can be reliably, although not infallibly achieved; and to be teachable.[34] By labelling medicine as a *technē*, the ancients assumed that there is a reliable relationship between a physician and his goal of bringing about human health. They understood that physicians were fallible but judged them by their results and by their reputation. Furthermore, there was an assumption that people knew what good health was when they experienced it. This background explains why, in his analogy, Gregory stresses the physician's expertise:

> If any […] of the […] elements considered in us to be in equipoise were to exceed its limit, it is necessary to resist its immoderation by bringing the aid of the [medical] art (τὴν ἀπὸ τῆς τέχνης συμμαχίαν) to the diminished element. When all this is done, and nothing interferes with the equilibrium of the elements, health ought to be returned to the body since the nature is no longer irregular in its mixture.[35]

As we have seen, Gregory argues that the physician of the soul is similarly expert, bringing "full healing to the diseased part through contraries (as the law of the medical [art] dictates [κατὰ τὸν νόμον τῆς ἰατρικῆς])".[36]

Furthermore, in impressing on his audience the necessity for them to pray that *God's* will be done, Gregory emphasises divine grace over human freedom. Indeed, he seems to be aware of a possible critique: "Why do we pray that the choice for good come to us from God?"[37] One might indeed imagine someone

33 *Or. dom.* IV (SC 430,1).
34 See, e.g. D. Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park (PA) 1996.
35 *Or. dom.* IV (SC 432,12–434,3).
36 *Or. dom.* IV (SC 436,13–14).
37 *Or. dom.* IV (SC 440,12–14).

asking: "Why should I ask God to take over my will? Is this either desirable or possible? What about human freedom?" Like a good rhetor, Gregory anticipates this challenge and meets it before it is articulated. His response is very direct: "Why do we pray that the choice for good come to us from God? Because human nature is weak in relation to the good, having once been enfeebled through wrong-doing".[38] This picks up a very similar phrase from the previous homily: "Could perhaps the text teach something like this in the form of prayer – that human nature is weak when it comes to possessing any good and therefore none of our aspirations would come to pass unless the divine alliance made the good in us successful (μὴ τῆς θείας συμμαχίας τὸ ἀγαθὸν ἐν ἡμῖν κατορθούσης)?"[39]

So, human nature has been weakened by sin to such an extent that divine grace is necessary – even to the extent that the "choice for good come to us from God".[40] Nevertheless, despite this emphasis on the expertise of the physician and the human patient submitting to the divine will, it is significant that the physician of the body is described as "*coming to the aid* of the overwhelmed element" – literally, he is "fighting on [its] side" (συμμαχεῖν).[41] Similarly, we have just seen that in Homily III Gregory refers to the divine alliance (τῆς θείας συμμαχίας) – God fighting on our side.[42] In this metaphorical field, quasi-political language is used to describe power relationships between various humours or movements in the individual person.[43] Gregory consistently uses the language of 'fighting on one's side'/'coming to one's aid' for the working of the divine physician on the human soul. God does not defeat the person, or overwhelm her; rather, God fights on the side of what is good, but enfeebled, within her.[44] It is striking that, in Homily I, Gregory repeatedly chides his audience for ignoring divine assistance (συμμαχία or συνεργία).[45] Consequently, although some of Gregory's language implies that the human patient submits to the divine will,

38 *Or. dom.* IV (SC 440,12–14).
39 *Or. dom.* III (SC 398,19–400,1).
40 *Or. dom.* IV (SC 440,12–14).
41 *Or. dom.* IV (SC 432,9; cf. 432,15).
42 *Or. dom.* III (SC 398,19–400,1).
43 For the language of the balance of power see, for example: ἰσονομία (*Or. dom.* IV [SC 434,1]); ἰσοκρατῶς, κατισχύσαντος, κατεκρατήθη (*Or. dom.* IV [SC 434,10–15]). It is possible that Gregory's language here echoes Plato's analogy of the soul and the state, but here it is God not reason which resists the excessive movement of desire or anger.
44 See the following uses of συμμαχεῖν/συμμαχία: *Or. dom.* III (SC 396,4.13; 398,2).
45 *Or. dom.* I (SC 298,1.7; 302,4). See also in this volume, the paper by H. Grelier-Deneux, 255–256. Gregory also condemns attempts to get God to fight for us against our enemies: *Or. dom.* I (SC 326,16).

other language suggests that God works with his patients, rather than obliterating their agency. How might these two positions be consistent?

I suggest that Gregory intends the medical analogy primarily *not* to introduce a theory of balance in the body and soul, but rather to remind his audience of the complex relationship between physician, disease and patient. It is precisely the gravity of one's sickness that prevents one from healing oneself: one needs to put oneself under the direction of a doctor. Many in Gregory's audience would have been familiar either directly or indirectly with the experience of putting themselves under a physician's expertise. They would, therefore, also know that the interaction between patient and doctor was complex. First, an ancient patient could in theory choose between several different schools of medicine or at least between different practitioners: if he or she had the means and lived in a reasonably sized town, other doctors were available.[46] Secondly, once a practitioner's advice had been sought, the patient could choose whether to follow it, to seek a second opinion or to pursue no treatment at all. Thirdly, the patient, once embarked on a series of treatments, needed to engage with it in sincerity and with commitment: this is a common theme, for example, in Galen's writing. As Susan Mattern has noted, Galen demands obedience of his patients and "berates those who flout his advice".[47] He holds those who lie about their condition responsible for the failure of their treatment.[48] He writes with approval that a patient "entrusted himself to me" and another "asserted that she offered herself ready to do whatever I wanted".[49] Nevertheless, the decision to put oneself under a physician's care, to submit to him and to remain committed to his prescribed regimen is a *decision*: it requires a degree of free choice – even if it is a free choice to submit to his will. That continuing commitment is made easier by the process of healing but is something in addition to it.

This free choice is represented theologically throughout the Homilies by Gregory's emphasis on a continuing renewal of commitment in prayer, through which human submission to the divine will is brought about. For example, Gregory emphasises in the first homily that the Lord's Prayer is a *daily* prayer. There, Gregory describes prayer as a "work" (ἔργον), albeit a "sacred and divine

46 On the proliferation of medical schools and practitioners in imperial Rome (admittedly an exceptional case, because of the size of its population), see Nutton, *Ancient Medicine*, 191.

47 S.P. Mattern, *Galen and the Rhetoric of Healing*, Baltimore 2008, 146.

48 Mattern, *Galen*, 148, citing Galen, *Praes. puls.*, I 1 (ed. Kühn IX 218–220); *Praecog.*, 5 et 6 (ed. Kühn XIV, 630–633); *Sim. morb.*, (ed. Kühn XIX 2–4).

49 Mattern, *Galen*, 147–148, citing Galen, *Meth. med.*, X 5 (ed. Kühn X 687) and V 13 (369).

work" (τὸ ἱερὸν τοῦτο καὶ ἔνθεον ἔργον, ἡ προσευχή).[50] He notes that many people are focussed on their earthly tasks, but neglect the work of prayer.[51] The implication is that prayer – like a craft or a trade – is a daily, not an exceptional, activity. If prayer is a work, however, it also follows that it requires an active and repeated commitment, even if the result of that commitment is a willing giving-up of oneself to the will of God.[52] This prepares Gregory's audience for the idea, expressed in Homily IV, that in uttering the words of the Lord's Prayer one is not a completely passive recipient of divine healing.

In Homily II, Gregory further nuances this view of prayer as a 'work'. Here he emphasises that seizing hold of the good (i.e. God) is an active task, but it is not a labour (οὐδεὶς πόνος) as striving to reach a physical goal is:

> the gap between God and humanity is not spatial, such that we would need some machine or device to allow this heavy, burdensome, and earthly flesh passage to the incorporeal and intellectual abode; rather, since separating virtue from vice is an intellectual matter, everything depends on the human being's free choice, and he is wherever his desire inclines.[53]

The problem is that the ideas of "desiring God", or "choosing virtue", might seem rather abstract. The concept of the ascent of the soul to God/the Good is described by Gregory in terms which evoke both the Psalms ("Who will give me wings like a dove?") and Plato.[54] References to the latter would be familiar to the well-educated, but the audience of these Homilies is likely to have been rather more mixed, to judge by Gregory's reference to crafts and trades in Homily I.[55] It may be for this reason that Gregory uses the familiar story of the prodigal son (*Luke* 15,11–32) as an illustration of the soul's relation to God.

According to Gregory, it is through the son saying, "Father, I have sinned against heaven and before you", that their relationship is restored. For the

50 *Or. dom.* I (SC 294,4–5).

51 Gregory's neatly-paired examples are: a shopkeeper and customer; craftsman (ὁ χειροτέχνης) and student of rhetoric (ὁ περὶ λόγους ἠσχολημένος – the one who works with words as opposed to with their hands); the defendant and the judge: *Or. dom.* I (SC 296,1–12).

52 As Hélène Grelier-Deneux notes, the concept of σπουδή (effort, zeal, enthusiasm) runs like "un fil rouge" through these homilies: 252.

53 *Or. dom.* II (SC 376,12–378,3).

54 See especially *Or. dom.* II (SC 358, 8–14), and the editors' note (358 n. 1) pointing to scholarly literature on this important theme. See also, the paper by L. Karfíková on Homily II in this volume, 297–307.

55 See also, Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 31, 113–114.

son cannot recover his original good fortune, "until he becomes aware of his present misery and rehearses (μελετῆσαι) the words of repentance"; but then, "the rehearsal (ἡ μελέτη) of this confession makes his father agreeable towards him".[56] In this passage, Gregory creates a word-play in Greek between μελετάω, 'practise, deliver, perform, rehearse' and ἡ μεταμελεία (repentance).[57] But there is also the emphatic repetition of μελετῆσαι and ἡ μελέτη to describe the son's utterance, which contrasts with the description of his previous state: ἐπλημμέλησεν (he erred, sinned).[58] In other words, it is the son's *performance* (ἡ μελέτη) of these words – the fact that he actually uttered them – that counteracts the fact that he earlier 'misperformed' (ἐπλημμέλησεν).

This story of the prodigal son is part of Gregory's exegesis of the words, "Our Father, who art in heaven" (a topic which occupies the whole of Homily II): through reflecting on this narrative Gregory argues that, although it is a bold move to call God 'Father',[59] by doing so humans acknowledge God's Fatherhood, express their penitence and desire for the divine, and thereby cross the gap between Creator and created. Thus, for Gregory, calling someone 'Father' in penitence[60] is both a means of restoring relationship and a verbal symbol of that restored relationship. One might say that the words are an outward sign of an inward grace. Gregory here puts forward a striking theology of prayer in which words are not only performative, but sacramental: through grace, a transformation occurs through the performance (ἡ μελέτη) of the prayer. Implicit in this homily is the idea that the task of turning to God is one that anyone can perform, because it consists in the simple performance of saying these words – words which have been provided through divine grace in the Lord's prayer.[61]

I suggest then, that the strong emphasis on divine grace and the divine will, needs to be understood in the context of the earlier homilies. Homilies I and II present their audience with concepts of prayer as a work (ἔργον) and a practice (ἡ μελέτη); throughout Homilies I–III one finds a consistent emphasis on

56 *Or. dom.* II (SC 372,14–16).

57 *Or. dom.* II (SC 372,16; as noted by the editors at 373 n. 5).

58 *Or. dom.* I (SC 372,16; 374,3–4).

59 Another key concept in this Homily is boldness/daring: see e.g. the use of παρρησία at *Or. dom.* II (SC 356,1; 358,2; 362,1; 368,14). See also the papers by L. Karfíková, 297–307, by J. Warren Smith, 593–599 and especially that by J. Kovacs, 578–589 in this volume.

60 Penitence is crucial: Gregory speaks at length on the impiety of calling on God as 'Father' without that attitude: *Or. dom.* II (SC 364,1–370,22).

61 Because μελετάω can mean rehearsing a set of words in one's head, Gregory is not even committed to thinking that a believer must say these words out loud: *LSJ* 1096, μελετάω II.

God's grace as a 'fighting with' (συμμαχία) or 'cooperation with' (συνεργία) the human agent. To begin with, then, Gregory urges his audience to action: pray! Pray daily! Pray sincerely! By the time he gets to Homily IV, he is particularly concerned to stress the urgency of the situation: pray now! You are seriously ill and only submission to an expert doctor can save you. This emphasis on the severity and urgency of the situation is further served by the image of the serpent which I will examine next.

3 "Give Us [...] Our Daily Bread": The Serpent

Besides the memorable analogy of Christ and a physician, the fourth homily is also enlivened by a vivid *ekphrasis* of a snake. Gregory describes how it is very difficult to pull a snake out of a crack once it has slid into it, because the snake's scales jag against the sides of the hole. In this section I will examine the possible sources of Gregory's serpentine knowledge and in the next the purpose to which he puts it.

Where did Gregory get his information on snakes? Is it from observation, folk-lore or a written source which Gregory may have known by reading or repetition? There are a few references to snakes in Basil's *Hexameron*, but none that relates closely to this analogy.[62] Although Aristotle is very interested in the anatomy of snakes and mentions their scales, he does not appear to mention this feature of their habit.[63] Plato is relatively silent on the subject of snakes,

62 Basil interprets *Ep* 5,22–25 ("wives be subject to your husbands") with reference to the way in which "the viper the cruellest of reptiles, unites itself with the sea lamprey". Horrifyingly, Basil argues that, just as the latter has to submit to this union, so "however hard a husband may be, the wife ought to bear with him", even in the case of violence (Basil, *Hex*. VII 5–6). Later, Basil reports that the serpent is clever enough to heal 'sore eyes by eating fennel', a fact he may have learned from Plutarch (Basil, *Hex*., IX 3; see n. 1705 in the NPNF translation, citing Plutarch, *Whether Land or Sea Animals Are Cleverer*, 20,974b [LCL XII 406]). Basil also reports the idea that baby vipers eat through the womb of their mother to be born (Basil, *Hex*., IX 5, cf. Pliny, *Natural History*, X 72; Herodotus, *Histories*, III 109) and that faith makes one immune to snake-bites (Basil, *Hex*., IX 6), referring to a story about Paul (*Acts* 28,1–6; cf. promises by Jesus: *Mark* 16,18, *Luke* 10,19).

63 Aristotle, *On the movement of animals*, explains the undulating movement of a snake (7) and why snakes are limbless (8). Aristotle categorises animals according to various criteria: snakes have no limbs, live underground and are "mean and treacherous" (all: I 1). Serpents are a genus of blooded animals; they live on ground and some in water (II 14); Aristotle discusses the snake's tessellated scales and its internal organs (II 17); he affirms that serpents have a backbone (III 7). He reports that some people say that a snake's tail and even eyes will grow again if harmed (II 17). On serpent reproduction, he writes that

beyond Alcibiades' famous comment in the *Symposium* that getting caught by the philosophy-bug is like suffering from a snake-bite.[64] Some passages from the Alexandrian intellectual milieu are perhaps more salient, because they use the snake as a moral lesson. Philo of Alexandria uses the snake (with its many scales) as an image of the dangerously attractive variety of pleasures, whilst for Clement the snake symbolises the dangers of getting bitten by the desire for wealth. Neither alludes to the idea of the snake getting caught in a hole.[65]

As John Callahan concludes in his examination of possible sources for Gregory's use of the image, it is impossible to know where he got it from; the best one can do is try to establish "some idea of the kind of tradition in which he was writing".[66] Callahan himself identifies several likely strands in the tradition: the serpent as a symbol of (dangerous) pleasure;[67] the snake (which crawls on the earth) as a symbol of a materialistic life;[68] the closely related Platonic ideas of vices invading the soul and the disease of the soul, and the idea – much celebrated in classical proverbs – of the irreversibility of time.[69] Christians picked up the habit of using the many-scaled snake to symbolise both the danger and variety of sin. For example, Basil of Caesarea comments that the souls which are "woody" or "materialistic" (the Greek ὑλώδεις means both) are where one finds lurking "the varied passions of sin" (τὰ ποικίλα πάθη τῶν ἁμαρτιῶν), which must be "cleared out by that word [of God]".[70] To this Christians

no serpent has testicles (III 1); that only the viper among serpents is viviparous, the rest laying eggs (III 1), and that snakes coil around each other in copulation (IV 4). Aristotle describes how snakes ingest their food (VIII 4) and reports on their diet (VIII 4). Serpents hibernate underground, vipers under a stone (VIII 15). He describes the sloughing off of skin, which happens in spring after the emerging from hibernation and again in autumn (VIII 17). *On the parts of animals* does not add any new information.

64 Plato is silent on actual snakes, but Alcibiades in the *Symposium* compares the compulsion towards philosophy like a snake-bite (*Symp.*, 217e6–218b7; cf. *Phd.*, 62a–69e).

65 Philo, *Leg. allegor.*, II 74–75; 91–92; Clement of Alexandria, *Paed.*, III 6 (GCS 12 256,20–26), cited in J.F. Callahan, "The Serpent and Η ΡΑΧΙΑ in Gregory of Nyssa", *Traditio* 24 (1968) 17–41, here 25, 28. Callahan traces Clement's thought back to Bion, an early Cynic: *ibidem*.

66 Callahan, 'The Serpent', 27.

67 See the examples of Philo and Clement above and Callahan, 'The Serpent', 25 and 28.

68 See Plato, *Timaeus*, 92a, where the foolish are reincarnated as snakes; Clement of Alexandria, *Paed.*, II 10 (GCS 12 213,30); II 1 (158,18); Callahan, 'The Serpent', 34.

69 See e.g. *Republic*, VIII, 560b–e (the soul as citadel); *Leg.*, IX, 862c; Callahan, 'The Serpent', 26–27, 38.

70 Basil, *Hom. in Ps. XXVIII* (PG 29 301,2–5; tr. A.C. Way [Fathers of the Church 46], Washington D.C. 1963, 208): "the thick woods, the woody souls in which, like some wild beasts, the varied passions of sin lurk, are cleared out by that word [of God]" (οἱ δρυμοὶ ἀνακαθαίρονται, αἱ ὑλώδεις ψυχαί, ἐν αἷς, ὥσπερ τινὰ θηρία, τὰ ποικίλα πάθη τῶν ἁμαρτιῶν ἐμφωλεύει, ὑπὸ τοῦ λόγου). Cited by Callahan, 'The Serpent', 29–30, who notes the pun and points out that

added the Genesis story of "the snake, the discoverer of evil" as Gregory of Nyssa puts it.[71] Finally, the image of the snake in our text may have originated as a brief kind of fable, the kind described by Quintilian as "a sort of abbreviated fable understood allegorically": as Callahan suggests, it is easy to extract from Gregory's elaborations a "fundamental idea" which could be expressed "in simpler form, such as, 'You cannot (easily) pull a serpent from a joint by its tail' ".[72] This proverb, Callahan suggests, had particular significance in a rural context "in which the people had some experience attempting to keep serpents from creeping into their walls".[73]

Callahan's main aim in his detailed examination of the image of the snake in the hole is to settle the question of the priority of the *Homilies on the Lord's Prayer* and those *On Ecclesiastes*. On this particular question I agree with Boudignon and Cassin that Callahan's arguments are not persuasive.[74] But Callahan is surely right in his broader claim that Gregory is playing with a motif which is related to a literary tradition – or a range of literary traditions. Furthermore, it is a motif which would have particular salience to Gregory's rural congregation.[75]

But if this is the case one must ask: what is Gregory's specific *aim* in using this motif? In particular, why does he expend so much rhetorical energy on it? For, as Boudignon and Cassin show, it is an excellent example of Gregory's verbal skills – the precise, varied and exotic vocabulary working to capture the audience's attention so that they seem to see the snake before their very eyes. Indeed, this very effect was considered to be the result of a successful use of this kind of detailed rhetorical description, known in Greek as *ekphrasis*.[76] The

---

it is clear from the context that Basil identifies the 'wild beasts' (θηρία) specifically with snakes (τῶν ἑρπετῶν: *PG* 29 300,37). Cf. Clement, *Paed.*, III 11 (GCS 12 267,14–15).

71 *Prof.* (GNO VIII.1 139,15–140,2; tr. V. Woods Callahan [Fathers of the Church 58], Washington D.C. 1967, 87–88): Gregory argues that Scripture uses symbols when talking about evil, for example, "the more material life *below*" (τῇ κάτω ταύτῃ τῇ ὑλωδεστέρᾳ ζωῇ) and the serpent, which "crawls and creeps through life on earth" (ὄφεως περὶ τὸν γήϊνον βίον ἰλυσπωμένου καὶ ἕρποντος). Referring to *Gen* 3,14, Gregory remarks that "this kind of movement and this type of food explain to us that this refers to the life on earth which accepts the serpent of manifold evil and nurtures this creature that creeps upon it" (τοῦτό τε τὸ σχῆμα τῆς κινήσεως ἡμῖν ἑρμηνεύει καὶ τὸ τῆς βρώσεως εἶδος, ὅτι γήϊνος οὗτος καὶ κάτω κείμενος ὁ βίος ἐστίν, ὃς τὴν ἑρπηδόνα τῆς πολυτρόπου κακίας ἐφ' ἑαυτοῦ δέχεται καὶ τροφὴ τοῦ ἐφέρποντος αὐτὸν θηρίου γίνεται). Cited by Callahan, 'The Serpent', 30.

72 Quintilian, *Inst.*, V 11,21 (*uelut fabella breuior et per allegorian accipitur*); Callahan, 'The Serpent', 37.

73 Callahan, 'The Serpent', 39.

74 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 24–25.

75 See also Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 86.

76 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 84–85.

hand-books of rhetoric known as *progymnasmata* define *ekphrasis* as "descriptive discourse which brings what is portrayed vividly before the sight [of the audience]" and praise its qualities of "clarity" (σαφήνεια) and "vividness" (ἐνάργεια).[77] This does not mean analytical clarity but the quality of "all-but-seeing what is described" (τοῦ σχεδὸν ὁρᾶσθαι τὰ ἀπαγγελλόμενα); *ekphrasis* should "almost create seeing through hearing" (διὰ τῆς ἀκοῆς σχεδὸν τὴν ὄψιν μηχανᾶσθαι).[78] Just one way of doing this was through drawing attention to the varied beauty of what is described, through the use of varied and vividly precise vocabulary.[79] In addition to the features analysed well by Boudignon and Cassin, one should also note the knowing use of vocabulary that both describes a multi-hued or mottled appearance, but which also draws attention to the author's own variegated style:

> Now when you hear "scales," understand by this enigma the multifarious occasions for pleasure (τὰς **πολυτρόπους** τῶν ἡδονῶν ἀφορμάς). For the passion of pleasure is a single beast in its generic principle, but the manifold and multifarious forms of pleasure (αἱ δὲ **ποικίλαι** καὶ **πολύτροποι** τῶν ἡδονῶν ἰδέαι) which are intermingled with the human life through the senses are the scales all over the serpent, mottled by the great variety of passions (τῇ **πολυποικιλίᾳ** τῶν παθημάτων διεστιγμέναι).[80]

So, to put my question more sharply, why does Gregory wish to bring this image vividly before the mind's eye of his audience? In the following section I will suggest that he uses the *ekphrasis* of the snake to evoke emotion and thereby to prompt decision followed by action. The cumulative effect of Homily IV is to persuade his audience to turn to the Lord's prayer with renewed commitment, as a result of viewing their own spiritual situation differently. Homily IV

77 Ἔκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ᾽ ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον: Theon, 118–119; Hermogenes, 23, Aphthonius, 46 (ed. Rabe 37); Nikolaus, 68–70 (all references from G.A. Kennedy, *Progymnasmata: Greek textbooks of prose composition and rhetoric* [Writings from the Greco-Roman World 10], Atlanta 2003, 45–47, 86, 117, 166–167).

78 Theon, 119; Hermogenes, 23 (tr. Kennedy, 47, 86). A similar phrase – *sub oculos subiectio* ("putting before the eyes") – is found in Latin discussions: e.g. Cicero, *Orator*, 139; Quintilian, *Institutes*, IX 1,45; Pliny the Younger, *Letters*, V 6,44, all discussed by Ch.M. Chinn, "Before Your Very Eyes: Pliny *Epistulae* 5.6 and the Ancient Theory of Ekphrasis", *Classical Philology* 102 (2007) 265–280.

79 M. Ludlow, *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors* (OECS), Oxford 2020, 45–47 (including a discussion of the term ποικίλος); see also M. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989.

80 *Or. dom.* IV (SC 462,1–7).

attempts to reveal them as existing not in a state of spiritual health, but of acute disease such as might be caused by a snake bite.

4 The Image of the Snake and Gregory's Audience: Emotion and Action

Gregory uses the image of a snake to represent sin or evil elsewhere in his works. For example, in his *Sermon on the Lord's Nativity* he argues that Jesus Christ has defeated evil even though some of its manifestations are still present on earth. To support his argument, he compares evil to a snake whose coils still writhe as if alive even when its head has received a death-blow.[81] Gregory uses the same image in *The Catechetical Oration* to make a very similar point in the course of a discussion of salvation history:

> Take, for instance, the case of a serpent; if it receives a deadly blow on the head, the hinder part of the coil is not at once deadened along with it; but, while the head is dead, the tail part is still animated with its own particular spirit, and is not deprived of its vital motion: in like manner we may see sin struck its deadly blow and yet in its remainders still vexing the life of man.[82]

The description itself could well have come from direct observation – it was surely a common experience. But the use of the image is probably also prompted by reference to scripture: it alludes to the by-then traditional association of the snake of *Gen* 3 (ὁ ὄφις in LXX) with the devil whose head will be crushed by Eve's progeny. It may also evoke descriptions of God crushing a serpent's head in the Psalms and references to a serpent in the book of Revelation.[83] Signi-

81 My thanks to Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz for drawing this image to my attention. See *Diem nat.* (GNO X.2 243,8–245,2, tr. A. Radde-Gallwitz, in: M. DelCogliano [ed.], *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*. III, *Christ*, Cambridge, forthcoming).

82 *Or. cat.* XXX (GNO III.4 74, 8–14; tr. W. Morre – H.A. Wilson [Nicene and Post Nicene Fathers 5], New York 1892).

83 In *Gen* 3,15 the Lord warns the snake about the woman's descendent: "he shall be on his guard against your head, and you shalt be on your guard against his heel"; cf. *Ps* 73,13–14: "You dominated the sea in your might; you broke the heads of the dragons in the water. You crushed the head of the serpent, you gave him as food to the peoples of Ethiopia" and *Ps* 90,13: "you shall tread on the asp and basilisk: and you shalt trample on the lion and dragon". *Rev* 12–13 refers to a serpent (named variously as ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος,

ficantly, the use of the image in the *Catechetical Oration* follows a discussion of God as "the universal Healer", suggesting that these two images were linked in Gregory's mind, possibly because snake bites were a prominent topic of discussion in medical texts or, more prosaically, because many inhabitants of the Mediterranean world would be acutely aware of the need of medical attention in the case of serious snake bites.[84]

Yet, despite the audience's familiarity with the dangers of snakes, the image of the snake in the *Sermon on the Lord's Nativity* and the *Catechetical Oration* does not have a deeply personal application: in both cases it is used as an illustration of the progress of salvation history. Much more directly relevant to the passage under discussion is a passage in Gregory's fourth *Homily on Ecclesiastes* where he compares the way in which a snake insinuates itself into a narrow crack in a wall to the way in which pleasure insinuates itself into a human soul.[85] In the fourth homily on the Lord's prayer Gregory notes that Moses "presents the snake as Eve's counsellor in matters of gustatory pleasure"; in his comments on Ecclesiastes Gregory says that "the snake is named by Scripture the sense of pleasure" (τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν πάθος ὄφις ὑπὸ τῆς γραφῆς ὀνομάζεται).[86] These passages clearly show Gregory working in the 'tradition' of using the snake as a symbol of pleasure, with the Genesis story thrown in for good measure.

More specifically, Gregory argues that the reader of Ecclesiastes is to understand that pleasure is the head (τὴν κεφαλήν), that is, the beginning (τὴν ἀρχήν) of sin.[87] Therefore, just as a snake's head draws the rest of its body into a crack in the wall so, Gregory argues, once pleasure enters a "chink in the soul" (τῇ ἁρμονίᾳ τῆς ψυχῆς), then the rest of sin follows (Gregory notes especially arrogance, pride and licence).[88] Philosophically, Gregory is pointing to the interconnection of the vices (an idea which is the obverse of Gregory's theory of the recipro-

---

ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς) who is the enemy of the child of the woman clothed with the sun; specifically, see *Rev* 13,3; "One of its heads seemed to have received a deathblow, but its mortal wound had been healed" (καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη) – although this idea is somewhat different from Gregory's analogy in *Nativity*, it may have been interpreted through *Rev* 20,3. See also the healing serpent of bronze in Num 21,4–9.

84 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 82.86.

85 The parallel is also discussed by Callahan, 'The Serpent', who argues that the passage from *Eccl.* IV is dependent on *Or. dom.* IV, and Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, especially 24–25, 82–86 who argue the reverse.

86 *Eccl.* IV (GNO V 348,15–16; tr. Hall, 82).

87 *Eccl.* IV (GNO V 350,4–7).

88 *Eccl.* IV (GNO V 348,15–349,9: τῇ ὑπερηφανίᾳ καὶ τῷ τύφῳ, τὸ ἀκόλαστον).

city of the virtues).[89] Once someone makes room for pleasure – especially the "head" of sin – then the rest will easily or even inevitably follow. Exactly the same idea is articulated in the fourth homily on the Lord's Prayer:

> So then, if you are trying to avoid dwelling with this beast, guard against its head, namely, the first anchorage of this evil (τὴν κεφαλήν, τουτέστιν, τὴν πρώτην τοῦ κακοῦ προσβολήν). This is what the enigma of Lord's command refers to, 'He shall watch your head (κεφαλήν) and you shall watch his heel (πτέρναν)' (*Gen* 3.15) – do not give entry to this reptile who creeps into your inner room and brings all the rest of its body after this first beginning (τῆς πρώτης ἀρχῆς).[90]

A similar idea is used with regard to the whole of humanity in Gregory's treatise *On Virginity*: "but the habit of sinning entered as we have described, and with fatal quickness, into the life of man; and from that small beginning spread into this infinitude of evil".[91] There is no explicit reference to a snake, although a reference to the serpent in Eden, might be implicit since Gregory is clearly referring to the sin of the first humans in paradise. In Gregory's reflections on Ecclesiastes and the Lord's Prayer, however, the use of the vivid image of an everyday snake applies the conception of the entry of sin to the individual sinner. Here Gregory is not speaking about the first entry of sin into human nature; rather, just as anyone might be susceptible to a snake-bite, so anyone is susceptible to the first attack of evil. The implication is: this could happen to you! Rhetorically, the passages in both sets of homilies are designed with a much more personal application than the passage in *On Virginity*. Although Gregory mentions *Gen* 3,15, this recalls not only Adam in Eden, but also Gregory's retelling of the parable of the Prodigal Son in the earlier part of Homily IV: the father in the parable, gives his son something to wear on his feet, so that "his feet are protected with sandals lest he come near the serpent's head (τῇ κεφαλῇ τοῦ ὄφεως) with naked heel (γυμνῇ τῇ πτέρνῃ) and encounter a bite".[92] Again, the cosmic story of sin and salvation is personalised for Gregory's audience.

89 For a similar point see, Callahan, 'The Serpent', 35–36. On the reciprocity of the virtues see: A. Radde-Gallwitz, "Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues", *JThS* 58 (2007) 537–552.

90 *Or. dom.* IV (SC 462,7–13).

91 *Virg.* XII (GNO VIII.1 299,16–18; tr. NPNF): Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ κατὰ τὸν ῥηθέντα τρόπον εἰσεφθάρη τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων ἡ τοῦ ἁμαρτάνειν ἀκολουθία, καὶ ἐκ μικρᾶς ἀφορμῆς εἰς ἄπειρον τῆς κακίας.

92 *Or. dom.* III (SC 374,15).

The closest similarity between the two passages from the homilies of Ecclesiastes and the Lord's Prayer lies in the way in which Gregory moves swiftly from emphasising the easy entry of sin to conveying the difficulty of getting rid of it.

> [*Eccl.*] Just as it is impossible for the snake to be dragged out by the end of its tail (ἐκ τοῦ οὐραίου […] ἀνελκυσθῆναι) from the hole it creeps down into, since the scales naturally pull in the opposite direction to those tugging it (τῆς ῥαχίας[93] φυσικῶς φολίδος πρὸς τὸ ἔμπαλιν τοῖς ἐφελκομένοις ἀντιβαινούσης), so it is not possible to begin from the end-results to expel the insinuation of pleasure, unless one has prevented evil entering in the first place.[94]

> [*Or. dom.*] For it is said that if this beast – the serpent – works its head into the seam into which it is creeping,[95] it cannot be easily pulled out by those yanking on its tail (ἐκ τοῦ οὐραίου ῥᾳδίως παρὰ τῶν ἀντισπώντων ἀνελκυσθῆναι), because its spinal scales naturally counteract the force of those pulling it (τῆς ῥαχίας φυσικῶς φολίδος εἰς τὸ ἔμπαλιν πρὸς τὴν τῶν ἐφελκομένων βίαν ἀντιβαινούσης) and it can make its way forward without hindrance since its scales slide because they are smooth, but moving backwards is impossible for it, as it is held back by the anchorage provided by the scales.[96]

The similarity in message with the medical analogy is clear. In an earlier passage Gregory warned that someone in good health can be suddenly and gravely affected through "a single wound", "a single attack or bout of fever", "a small drop of poison", "a bite of a snake or a sting of a venomous creature", "a slip or a fall" or overindulgence.[97] Here, he warns that once a snake gets in somewhere it can be immensely difficult to get it out.

But what has this analogy got to do with the Lord's Prayer specifically? This warning about the danger of pleasure is sandwiched between two passages

93 For this correction, see Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 84 and 460 n. 2.

94 *Eccl.* IV (GNO V 349,10–350,4).

95 Εἰ τὴν κεφαλὴν ἐπαγάγοι τῇ ἁρμονίᾳ εἰς ἣν παραδύεται, cf. *Eccl.* IV (GNO V 348,19–349,1): ἡ ἡδονὴ τῇ ἁρμονίᾳ τῆς ψυχῆς παραδυεῖσα.

96 *Or. dom.* IV (SC 458,14–460,4). The image in the *Homilies on the Lord's Prayer* is elaborated at greater length: besides the main point that once pleasure has entered, it is very difficult to pull it out, Gregory here emphasises not only the interconnection of the vices but the multifarious occasions for pleasure.

97 *Or. dom.* IV (SC 442,2–10).

distinguishing the necessities of life from unnecessary pleasures.[98] "Give us this day our daily bread", Gregory argues, means to ask God for the necessities of life – that is "only what we need to maintain our corporeal existence" and emphatically not "fancy food, nor riches, nor purple robes with floral designs, nor golden ornaments", and so on and so on.[99] Gregory's point here (as it is also in his *Homilies on Ecclesiastes*) is not only the contrast between simple necessities and unnecessary luxuries, but also the immense effort some people spend on obtaining the latter. This effort only contrasts with the lack of attention to prayer which he identified in his first homily. He advises his addressees not to indulge in zeal for luxuries, but rather to ask God for necessities. The direct point is to ask his audience to pray just for enough food to keep them well. He is returning here perhaps to the motif of the doctor and the necessity of a good diet: they need not only the right drugs but also to follow a simple diet. Indirectly, Gregory is also asking them to attend to the health of their souls. He does this by presenting them with a vivid image of a snake insinuating itself into a crack in a wall, followed by a description of how it is vain to try to pull it out. By describing a situation which may well have been familiar to his audience in very vivid terms, Gregory is aiming to make them feel as though they could actually see it. Because the scene involves action – the vain attempt to extract the snake – Gregory is inviting his audience to identify with the anonymous agent. It is as if he is saying: you know how this would feel. In this way, Gregory no doubt hopes to evoke in his audience the same emotions experienced by the one trying to extract the snake: frustration, perhaps, but also fear.

There has been a tradition of scholarship which sees *ekphrasis* as appealing to the emotions of the audience in a way which treats the audience as a passive object to be affected by the brilliance of the orator. This tendency, which can be identified in early twentieth century writers such as Louis Méridier, assumes that *ekphrasis* functions as a pause in theological argument, to refresh, delight and amaze the audience.[100] Ruth Webb's far more nuanced account of *ekphrasis* still focusses on emotion but argues that the audience engages

98 *Or. dom.* IV (SC 452,1–458,11; 464,5–21).

99 *Or. dom.* IV (SC 454,4–15). Note that Gregory draws attention to what an extent of philosophy and how many teachings are contained in this brief phrase "Give […] bread": it is "crying out in plain language" (SC 454,16–18). This is consistent with his views, expressed elsewhere, that sublime thoughts in the Bible can be expressed in a simple or plain literary style.

100 L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906.

emotionally with what they hear in a way which is far from passive.[101] Webb's analysis opens up the possibility that *ekphrasis* could be used to transform its audience or persuade them to action. Drawing on Webb's ideas, I have myself suggested that *ekphrasis* was used in classical and Christian literature to evoke emotion in such a way that it provoked decision and action.[102] For example, by forcing the audience to examine their own reactions to Leontius' furious reaction to his own desire to look at a pile of executed men Socrates/Plato provokes his audience to consider how they would have reacted – and thus to apply the consequent understanding of the soul to themselves.[103] Christian orators frequently used a similar technique when preaching about poor people: by describing poor people in vivid detail and pointing out how others typically respond to them, the Cappadocians and John Chrysostom evoke emotion in their audience (shame, pity, fear, anger) and use that emotion to provoke compassionate action with regard to their fellows.[104]

In our example from Gregory's fourth homily on the Lord's Prayer I suggest, then, that Gregory is hoping that his vivid description will encourage his audience to put themselves in the place of someone trying to extract the snake from its hole. Gregory hopes that, if they identify with that person's frustration and fear, his audience will feel a sense of urgency and jeopardy. By linking the image of the snake to his earlier discussion of healing (through the mention of snake bite and the association of the snake with Eden) Gregory intends this sense of urgency and jeopardy to be transferred to their spiritual situation.[105] In sum, if they have learned from the first part of the homily that humans are sick and Christ can heal, the snake image is intended to persuade them that this situation applies urgently to them, so that they must act and turn urgently to the prescribed cure.

5 Conclusions

Unlike some discussions of the Lord's Prayer, Gregory's *Homilies* appear not to be catechetical. Indeed, Homily I suggests that the problem is not that his audi-

101 R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham, Burlington (VT) 2009. Webb's study makes only brief allusion to Christian authors.

102 Ludlow, *The Early Christian Literary Workshop*, chap. 2 and 3.

103 Plato, *Republic*, IV 439e–440a.

104 Ludlow, *The Early Christian Literary Workshop*, chap. 2, 3, and 8.

105 See also Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 86 for the way in which Gregory unites the two images.

ence are unfamiliar with the Prayer; rather, it is that they are reluctant to pray it. Gregory therefore shares with many other preachers the challenge of making a well-known text have purchase on the lives of his audience.[106] His broad aim, I suggest, is precisely that and in this paper I have focused on two vivid passages in order to show how he tries to achieve it. More specifically, Gregory aims to persuade his audience of four things: first, they are (spiritually) sick; second, that the situation is urgent; third, that the means of healing has been given to them by God, and fourth, they have actively to cooperate with their divine physician.

The first and second objectives permeate the whole of Gregory's fourth oration; if the frequent mentions of ill-health as an everyday occurrence were not enough, Gregory emphasises that ill-health or accident can bring even a healthy man to the point of death in an instant. The image of the snake, long associated with Eden and sinful pleasures, encourages the audience to translate this sense of jeopardy to their spiritual as well as physical health. To make things absolutely clear, Gregory's account of salvation-history emphasises that sin affects the whole human race.[107] But he needs the vivid image of the snake to make the audience *feel* that the danger applies to them and thus to provoke them to action.

What action is Gregory calling for? As we have shown, Homily IV draws on a thread running throughout the first three homilies: the idea that the very words of the Lord's Prayer bring healing and salvation. Prayer is a work or task (ἔργον), but it is a work in which humans cooperate with God's grace. God's action is consistently described as a working with humans, as fighting on their side (συμμαχία or συνεργία). This is never to suggest that humans earn their salvation, rather that they need to do something to enable it to be fully operable in their lives: in this sense, they work with God. In Homily IV this idea is conveyed in two ways: first, through the analogy of submitting oneself to the expertise of a doctor and secondly through the idea of the words of the Lord's Prayer as being performative. It is by saying (with sincerity) "your will be done in me", that one willingly opens oneself up to the working of God's will in one's heart. These figures therefore open up an understanding of the interaction of divine grace and human freedom which is subtle but fairly easy even for a relatively uneducated audience to understand. Even those who had not themselves used a doctor would understand the tension between the doctor's expertise and the patient's willing submission to a particular treatment. (The fact that

106 This challenge is shared by modern preachers: see, for example, J.W. Smith, *The Lord's Prayer: Confessing the New Covenant*, Eugene (OR) 2015, especially the Introduction.

107 *Or. dom.* IV (SC 434,10–436); connecting the snake with Eden (SC 458,12–14).

many ancient treatments involved reliance on diet and regimen as opposed to a magic pill, reinforces the effectiveness of Gregory's image.)

The concept of language as performative is perhaps not quite so easy to grasp. But, as I have already suggested, it is a potent example of Gregory's idea that humans work with God towards their own salvation. The concept of 'performative' speech is, of course, not one which Gregory articulates in quite the way I have done.[108] But as someone trained in rhetoric, the art of persuasion, Gregory would have been acutely aware that not all speech is factual in a narrow sense and that much speech which is apparently descriptive can have another function. Furthermore, as a priest Gregory must himself have surely reflected on the role of words in the sacraments – the subtle interaction between divine grace and human agency when the priest says, "I baptise" or "send your Holy Spirit". It is not only water, bread and wine which are outward signs of an inner grace, but words too.[109] Furthermore, Gregory suggests that it is not only the priest's words in baptism and eucharist, but also every believer's words in prayer that have this performative and sacramental power. In these Homilies, then, Gregory is in effect extending the sacramental grace of language from the priestly sacraments to the Lord's Prayer and he is inviting his whole congregation to share in the power of how to do holy things with words.

Bibliography

Austin, J.L., *How to Do Things with Words: The William James Lectures, Delivered at Harvard Univ. in 1955*, Oxford 1990².

Callahan, J.F., "The Serpent and H PAXIA in Gregory of Nyssa", *Traditio* 24 (1968) 17–41.

Chinn, Ch.M., "Before Your Very Eyes: Pliny *Epistulae* 5.6 and the Ancient Theory of Ekphrasis", *Classical Philology* 102 (2007) 265–280.

Lallemand, A., "Références médicales et exégèse spirituelle chez Grégoire de Nysse", in: V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117) Paris 2005, 401–426.

108 As noted above, I have been influenced by J.L. Austin's seminal work, *How to do things with Words*, especially lecture I.

109 It is far from irrelevant that one of Austin's initial examples is words uttered in marriage ("I do [take thee as my lawful wedded wife]"), for that is held in some traditions to be a sacrament performed by the couple being married: Austin, *How to Do Things with Words*, 5–9. Furthermore, Austin also once refers to an example of performative speech as "being uttered as (merely) the outward and visible sign, for convenience or other record or for information, of an inward and spiritual act" – echoing the classic definition of sacrament (*ibidem*, 9).

Ludlow, M., *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors* (OECS), Oxford 2020.

Mattern, S.P., *Galen and the Rhetoric of Healing*, Baltimore 2008.

Méridier, L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906.

Miller, T.S. – J.W. Nesbitt, *Walking Corpses, Leprosy in Byzantium and the Medieval West*, Ithaca (NY) 2014.

Nutton, V., *Ancient Medicine*, London 2013².

Radde-Gallwitz, A., "Gregory of Nyssa on the Reciprocity of the Virtues", *JThS* 58 (2007) 537–552.

Roberts, M., *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca 1989.

Roochnik, D., *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park (PA) 1996.

Sinkewicz, R.E., *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus* (OECS), Oxford 2003.

Smith, J.W., *The Lord's Prayer: Confessing the New Covenant*, Eugene (OR) 2015.

Vinel, F., *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste* (SC 416), Paris 1996.

Webb, R., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham, Burlington (VT) 2009.

Wessel, S., "The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's *De Hominis Opificio*", *VChr* 63 (2009) 24–46.

Young, F., "Adam and Anthropos. A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century", *VChr* 37 (1983) 110–140.

Young, F., "Body and Soul: Union in Creation, Reunion at Resurrection", in: G. Frank – S.R. Holman – A.S. Jacobs (eds.), *The Garb of Being. Embodiment and the Pursuit of Holiness in Late Ancient Christianity*, New York 2019, 15–34.

Gregor von Nyssa, *De oratione dominica* 5: Darstellung und Analyse

Volker Henning Drecoll

Die fünfte Rede (λόγος), als ὁμιλία zumindest in der Handschriftenfamilie **Φ** bezeichnet, thematisiert die fünfte, sechste und siebte Bitte des Vaterunsers. Die *Patrologia Graeca* hatte (darin der Morelli-Edition von 1638 folgend) als Überschrift die letzten drei Bitten des Vaterunsers über den Text gesetzt[1]. Die fünfte Bitte steht thematisch ganz eindeutig im Vordergrund der Rede, die sechste und die siebte Bitte werden am Schluss in großer Kürze behandelt. Dies wirft die Frage auf, ob das ursprünglich so konzipiert und geplant war. Denkbar wäre auch, dass der Verfasser das Projekt aus irgendeinem Grund abbrechen musste und durch eine denkbar kurze Erläuterung der beiden letzten Bitten abgeschlossen hat.

Die Rede lässt sich aufgrund verschiedener Gliederungssignale recht deutlich in die folgenden Abschnitte gliedern:

1. Sündenvergebung und Vergöttlichung (SC 478,1-488,18 = GNO VII.2 59,1-62,16)
2. Notwendigkeit der Sündenvergebung (1. Hälfte der Bitte: ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν) (Einleitung: SC 490,1-6 = GNO VII.2 62,17-23)
   a) wegen der Gemeinschaft der gefallenen menschlichen Natur (SC 490,6-500,23 = GNO VII.2 62,24-66,17)
   b) wegen der individuellen Sünden (SC 502,12-510,2 = GNO VII.2 66,18-69,6)
3. Das eigene Verhalten als Voraussetzung für die Bitte um Sündenvergebung (SC 510,3-518,7 = GNO VII.2 69,6-72,10) (2. Hälfte der Bitte: καθὼς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν)
4. Erläuterung der sechsten und siebten Bitte (SC 518,8-524,6 = GNO VII.2 72,11-74,5)

Die Einleitung des letzten Abschnittes zur sechsten und siebten Bitte ist durch die Bezugnahme auf „das Folgende“ (τὸ ἐφεξῆς) deutlich abgesetzt und wech-

1 Callahan's Edition in GNO (*Or. dom.* V [GNO VII.2, 58,23-25]) bietet nur die 5. Bitte als Überschrift und erweckt den Anschein (app. crit. zum Titel auf p. 59), dass nur die Migneedition die 6. und 7. Bitte hinzugefügt hat. Demgegenüber scheint die Neuedition durch Boudignon – Cassin in Sources Chrétiennes (*Or. dom.* V [SC 478, tit.]) die 6. und 7. Bitte als Teil der in der Handschriftenfamilie **Ψ** gebotenen Überschrift zu betrachten.

 | DOI:10.1163/9789004463011_012

selt mit der Bemerkung, dass auch dies nicht übergangen (παραδραμεῖν) werden soll[2], auf die gliedernde Metaebene des Redners. Die Erläuterung der fünften Bitte ist durch einen ebenfalls auf dieser rhetorischen Metaebene angesiedelten Abschnitt eingeleitet, der zunächst die Notwendigkeit der Sündenvergebung darstellt und hierfür die Gliederung (Gott gegenüber, auf menschlicher Ebene) vorgibt (s. dazu unten). Das Ende dieses Abschnittes ist nicht so leicht erkennbar, doch legt sich die Abtrennung des 3. Abschnittes nicht nur thematisch nahe, sondern auch dadurch, dass sowohl die Auslegung der ersten Hälfte der fünften Bitte als auch die der zweiten jeweils durch eine Wiederholung der beiden Bitten abgeschlossen werden[3].

Der Abschluss von Teil 2.b) stellt die Frage nach dem Wortlaut der fünften Bitte bei Gregor. Abweichend von der Überschrift führt Gregor nämlich auch vorher bereits die zweite Hälfte der fünften Vaterunserbitte mit dem identischen, von der Überschrift abweichenden Wortlaut an: ὡς (anstelle von καθώς) καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν (anstelle von ἀφίεμεν oder ἀφίημεν) τοῖς ὀφείλουσιν ἡμῖν (anstelle von τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν)[4]. Das bedeutet, dass die Überschrift vermutlich nicht von Gregor stammt. Allerdings ist es vorstellbar, dass der fünften Rede gar keine Angabe des Themas vorangestellt war, weil im Beginn der fünften Rede das Thema der Sündenvergebung nicht eingeführt, sondern vorausgesetzt wird (u. a. durch die Bezugnahme auf die τῆς προσευχῆς λόγοι[5]). Anders als Origenes, der den Wortlaut aus *Mt* 6 und aus *Lk* 11 vergleichend nebeneinanderstellt, diskutiert Gregor den Wortlaut der fünften Vaterunserbitte nicht[6]. Mit dem Partizip τοῖς ὀφείλουσιν ἡμῖν bietet er sowohl gegenüber dem bei Origenes, *De oratione* als auch gegenüber der 5. der *Catecheses mystagogicae*, die unter dem Namen Kyrills von Jerusalem überliefert sind[7], einen eigenständigen Wortlaut.

2 *Or. dom.* V (SC 518,8-11).

3 *Or. dom.* V (SC 508,22-510,2): διὰ τοῦτο προσπίπτοντες διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ ἀφεθῆναι ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα παρακαλοῦμεν, und *Or. dom.* V (SC 518,6-7): καὶ εἰπεῖν ἀληθῶς ὅτι Καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφείλουσιν ἡμῖν.

4 *Or. dom.* V (SC 486,3-4).

5 *Or. dom.* V (SC 478,2).

6 Origenes, *De oratione*, XXVIII 1 (ed. Von Stritzky [Origenes Werke 21], 232,16-18), vgl. ebd. XVIII 2 (170,9-18) und XXVIII 8 (240,3-10) sowie die Fußnote 305 von Maria-Barbara von Stritzky ebd. 232. Der Vergleich zwischen *Mt* und *Lk*, insbesondere in dem Sinne, dass beide Textversionen die gleiche Bedeutung haben müssen, spielt aber an anderer Stelle durchaus eine Rolle, vgl. Ch. Boudignon, „Explication du Notre Père par Grégoire de Nysse", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 57-58.

7 Kyrill von Jerusalem, *Catecheses mystagogicae*, V 16 (ed. Piédagnel [SC 126bis], 164,1-2), vgl. für die Frage der umstrittenen Autorenschaft der Mystagogischen Katechesen Boudignon, „Explication", 61 Anm. 2.

Der Abschluss der fünften Rede leitet durch eine paraphrasierende Wiederholung der sechsten und siebten Bitte zu der Doxologie über, wobei die Anweisung εἴπωμεν ἀναστάντες[8] auffällt. Für sie ist zu überlegen, ob es sich um eine liturgische Anweisung handelt, die zu einem gottesdienstlichen Geschehen überleitet. Dann wäre es denkbar, die Reden *De oratione dominica* als eine Art „Reihenpredigten" anzusehen. Ob die Anrede ἀδελφοί[9] auf ein männliches oder gar monastisches Publikum verweist, ist unsicher, aber denkbar[10].

Für die Datierung des Werkes ergibt sich aus der 5. Rede kein präziser zu erfassender terminus *post* oder *ante quem*. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob die im 1. Abschnitt der Rede entwickelte Art, über die Vergöttlichung zu sprechen, eher auf eine frühe Entstehungszeit schließen lässt. Der Gebrauch von Argumenten insbesondere aus *Contra Eunomium* sprechen aber wohl doch eher für eine Entstehungszeit nach 383[11].

1 Sündenvergebung und Vergöttlichung (SC 478,1-488,18)

Der Abschnitt setzt, rhetorisch geschickt, unvermittelt ein und charakterisiert die 5. Bitte als Gipfel der Tugend. Mit dem Begriff ἀρετή ist dabei bereits signalisiert, dass es um Ethik geht, um menschliches Verhalten, wobei für Gregor richtiges Verhalten unmittelbar mit Nähe zu Gott verbunden ist: Durch die Tugend wird man Gott gleich (τῷ θεῷ διὰ τῆς ἀρετῆς ὁμοιούμενον[12]). Die in der 5. Bitte thematisierte Sündenvergebung wird als Spezifikum der göttlichen Natur benannt, womit Gregor eine Passage aus der dritten Rede aufgreift. Dort hatte er es im Zusammenhang einer pneumatologischen Diskussion bereits als ἰδία καὶ ἐξαίρετος δύναμίς τε καὶ ἐνέργεια des heiligen Geistes und Gottes überhaupt hingestellt, von Sünden zu reinigen[13]. Dies greift Gregor hier auf: Es sei ἴδιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐξαίρετον, Sünden zu vergeben[14]. In der 5. Rede folgt mit εἴρηται

---

8 *Or. dom.* V (SC 524,1).

9 *Or. dom.* V (SC 518,12).

10 Vgl. die Überlegungen zum Adressatenkreis der Homilien bei M. Cassin, „Datation, circonstances et visée du texte", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 31-32 (für ein allgemeines Publikum) und Boudignon, „Explication", 119 (für ein asketisch orientiertes Publikum, das noch nicht Mönchtum im klassischen Sinne sei, sondern „un genre de vie particulier, le monachisme naissant").

11 Vgl. Cassin, „Datation", 16-29.

12 *Or. dom.* V (SC 478,4-5).

13 *Or. dom.* III (SC 416,5-7).

14 *Or. dom.* V (SC 478,7).

γὰρ ὅτι die Einführungsformel eines Bibelzitates[15]. Allerdings ist die folgende Aussage kein wörtliches Bibelzitat, sondern eine Umformulierung der Pharisäerfrage aus *Lk* 5,21, die die Geschichte über die Heilung des Gelähmten so liest, als habe Jesus durch seinen Verweis auf die Macht des Menschensohnes (*Lk* 5,21) die Frage bejaht (so dass man statt τίς … εἰ μή eben οὐδείς … εἰ μή schreiben kann)[16].

Das zu tun, was spezifisch für Gott ist, führe den Menschen über die Grenzen der menschlichen Natur hinaus, was allerdings mit σχεδόν relativiert wird[17]. Gregor hält fest, dass man, wenn man in dem eigenen Leben nachahmt, was Erkennungszeichen der göttlichen Natur ist, τρόπον τινά das wird, was Gott ist (ἐκεῖνο)[18]. Das Indefinitivadverbiale τρόπον τινά begegnet auch in der folgenden Erläuterung mehrfach[19]. Zudem ist das Prädikatsnomen ἐκεῖνο Neutrum, d.h. es bezieht sich nicht direkt auf ὁ θεός, sondern eher auf den Bereich der göttlichen Natur. Es wird mit dem Motiv der Nachahmung und dem Verb ποιεῖν verbunden, was die ethische Ausrichtung, die durch ἀρετή signalisiert war, verstärkt. Sünden zu vergeben, erscheint so als ein Verhalten, das besonders Gott entspricht. Menschen, die dieses Verhalten selbst praktizieren, tun damit etwas quasi Göttliches und kommen so Gott besonders nahe, sie werden in gewisser Weise göttlich. Diese Auslegung macht deutlich, dass es hier nicht um das Ziel eines Aufstiegs zu Gott geht oder darum, dass Menschen als solche in ihrer Natur vergottet werden, sondern es geht um eine durch das eigene Verhalten hergestellte Gottesnähe. Man wird auf eine gewisse Weise „Gott" (γενόμενος θεός) durch das eigene Verhalten (ἕξις), wenn man bei sich das umsetzt, was man mit seiner Vernunft[20] als etwas περὶ τὴν θείαν φύσιν betrachtet[21]. Es geht also nicht um eine „physische" Gottwerdung, sondern

15 Die Handschriftenfamilie Ψ (dem folgend die Edition von Callahan) ergänzen einen Hinweis auf den εὐαγγελικὸς λόγος (*Or. dom.* III [GNO VII.2 40,17-20]), vgl. app. crit. zu *Or. dom.* III (SC 416,7-8).

16 Als Frage nach *Lk* 5,21 wird die Stelle zitiert in *Or. dom.* III (SC 426,15) (evtl. spricht das Objekt βλασφημίαν zu λαλεῖ dafür, dass eher *Lk* 5,21 im Blick ist als *Mk* 2,7, allerdings ist in *Mk* 2,7 der Akkusativ βλασφημίας auch früh in die Textgeschichte eingedrungen und ist dort entsprechend verbreitet, vgl. app. crit. zu *Mk* 2,7 im Nestle-Aland).

17 *Or. dom.* V (SC 478,3-4).

18 *Or. dom.* V (SC 480,1-3).

19 *Or. dom.* V (SC 480,13; 480,16-482,1), betont von D.L. Balás, „Deification", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, (210-213) 210-211.

20 Der Begriff λόγος meint hier (*Or. dom.* V [SC 285,15]) wohl die menschliche Vernunft, nicht die Schrift, weil ἐν ἑαυτῷ auf das menschliche Subjekt verweist.

21 *Or. dom.* V (SC 482,13-15).

θεός ist hier prädikativ und entspricht dem Neutrum ἐκεῖνο. Beides meint eine ethische Annäherung an Gott.

Für die Frage einer Vergottungstheologie Gregors ist diese Stelle von zentraler Bedeutung. In der späteren griechischen Theologie (etwa bei Palamas) ist die Vergottung insbesondere auf die göttlichen ἐνέργειαι bezogen worden. Das ist hier insofern vorbereitet, als es insbesondere um eine Tätigkeit (die Sündenvergebung) geht, die nachgeahmt wird. Das menschliche Tun ahmt das Tun Gottes nach, und gerade darin liegt die Gleichwerdung (wobei ὅμοιος eben deutlich macht, dass es sich um eine sachliche Übereinstimmung, nicht um eine Auflösung der Differenz und numerische Identiät geht). Auch die Ausdrücke περὶ τὴν θείαν φύσιν und γνωρίσματα verweisen auf den Bereich der spezifisch göttlichen ἐνέργειαι. Insofern steht Gregors Text der späteren Tradition der Vergottung als Gleichwerden mit den göttlichen Energien durchaus nahe. Diese Nähe sollte aber andererseits auch nicht überschätzt werden, denn hier bei Gregor ist der Gesamtkontext paränetischer Natur, d.h. es geht um die Begründung von Ethik (in diesem Fall um die Bereitschaft zur Vergebung), die durch die Gottesnähe als besonders wertvoll (der Gipfel der Tugend) herausgestellt wird. Allerdings ist diese Ethik für Gregor nicht Selbstzweck, sondern Voraussetzung, um nun seinerseits von Gott die Sünden vergeben zu bekommen und erlöst zu werden.

Die Begründung der Paränese setzt mit einem Übergangssatz ein, der in der handschriftlichen Überlieferung in einer Kurzform (**Ψ**) und einer Langform (**Φ** und die syrische Version) überliefert ist. Callahan hatte sich für die Kurzform entschieden, begründet das aber nirgends, Boudignon/Cassin drucken die Langform im Text, wohl zu Recht. Die Kurzform spricht davon, dass man durch die (scil. gottähnlichen) Werke die παρρησία erlangt und dann eben um die Sündenvergebung (ἀμνηστία) bitten kann[22]. Die Langfassung formuliert das anders: Es gehe darum, sich selbst bewusst zu werden, dass die Gleichheit bzw. Ähnlichkeit mit Gott aufgrund der παρρησία τῶν βεβιωμένων besteht, dann entsprechend mutig zu sein und um die Sündenvergebung zu bitten, wobei klar wird, dass das Erbetene nicht bei dem liegt, der betet, sondern bei dem, der durch die Werke ihm die παρρησία zu beten geschenkt hat[23]. Die Langfassung ist sprachlich deutlich komplizierter als die Kurzfassung und bietet durch die doppelte Verwendung von παρρησία auch inhaltlich einen anderen Akzent: Der Lebenswandel bevollmächtigt einen zum Gebet, geht aber selbst auf Gott zurück, so dass deutlich wird, dass der Freimut zu beten selbst nur dadurch

22 *Or. dom.* V (GNO VII.2 59,12-13), vgl. app. crit. zu *Or. dom.* V (SC 480,4-9).
23 *Or. dom.* V (SC 480,4-9).

möglich geworden ist, dass Gott entsprechende Werke geschenkt hat. Für die Abwägung, ob Kurz- oder Langfassung eher in den Text gehören, sind sprachliche und inhaltliche Erwägungen relevant. Textkritisch ist es erklärungsbedürftig, wieso ein Kopist den Text der Langfassung in den Text integriert haben sollte. Die Kurzfassung ist als Vereinfachung hingegen relativ leicht erklärbar. Das spricht, textkritisch gesehen, eher für die Langfassung. Die Langfassung ist insbesondere auch durch die syrische Version recht gut belegt. Sprachlich ist der Infinitiv συγγνῶναι etwas schwerfällig. Das Einfachste wird sein, den Dativ τῇ παρρησίᾳ als Kausalbestimmung auf die ὁμοιότης zu beziehen, auch wenn das nicht attributiv formuliert ist. Das Verb ἐμαυτῷ συγγιγνώσκω τι entspricht durchaus dem Sprachgebrauch Gregors: „sich eingestehen, sich bewusst sein, der Überzeugung sein"[24] (scil. dass bzw. von etwas), auch der Bezug auf die βεβιωμένα[25] passt zu Gregor[26]. Inhaltlich könnte man zwar überlegen, ob ein Kopist Gregor inhaltlich dahingehend korrigieren wollte, dass auch das Tun des Beters auf Gott zurückgeführt wird. Doch ist fraglich, ob die Annahme eines so stark reflektierenden Kopisten, der dann massiv in den Text eingegriffen hätte, plausibel ist. Auch fragt sich, ob der Gedanke nicht gut zu Gregor passt. Insofern spricht doch einiges dafür, die Langfassung zu bevorzugen[27].

Jedenfalls leitet der umstrittene Satz[28] über zu einer Passage, die dazu auffordert, als jemand, der selbst Sünden vergibt, um die Sündenvergebung zu bitten[29]. Dies wird durch eine Aufzählung plausibilisiert, in der insbesondere die Philanthropie Gottes mehrfach hervorgehoben wird[30]. Verstärkt wird sie dadurch, dass die anzustrebenden Verhaltensweisen als Teil von Gegensatzpaaren gedeutet werden, die miteinander unvereinbar sind, was dann besonders

---

24 F. Mann, „συγγιγώσκω", *LG* VIII (2010), 219.

25 Vgl. *Or. dom.* V (SC 502,6).

26 F. Mann, „βιόω", *LG* II (2000), 56-57.

27 Diese Überlegungen bestätigen die Entscheidung von Boudignon – Cassin, Callahans Bevorzugung von **Ψ** bei der Textkonstitution nicht zu übernehmen, sondern tendenziell eher mit **Φ** zu lesen (insbesondere wenn dies durch die syrische Version gestützt wird), vgl. Ch. Boudignon – M. Cassin: „Texte de la présente édition", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 249-259.

28 Zu Recht setzen Boudignon – Cassin den Absatz vor τίς οὖν διδάσκει ὁ λόγος; (*Or. dom.* V [SC 480,3]) und nicht wie Callahan nach αἰτεῖν (*Or. dom.* V [GNO VII.2 59,13]).

29 *Or. dom.* V (SC 480,10-17).

30 *Or. dom.* V (SC 480,13; 482,1.3.4.11), vgl. G. Maspero, „Philanthrôpia", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, (597-600) 598 mit Verweis auf *Oratio catechetica* (GNO III.4 43,15-16) (wo die Erlösungsbdürftigkeit des Menschen und die Philanthropie Gottes als Gründe für die Inkarnation angeführt werden).

der Vergleich mit dem Gegensatz von Leben und Tod zeigt[31]. Das Ergebnis lautet, dass derjenige, der sich aufgrund der Menschenliebe an Gott wendet, selbst sich von jeder Unnachgiebigkeit und Härte (ἀπήνεια) fernhalten muss[32]. Dass dies eine besondere Herausforderung ist, verdeutlicht Gregor dann durch eine prosopopoietische Rede, die sich an den Beter richtet und durch rhetorische Fragen es als unmöglich hinstellt, ein eigenes, unnachgiebiges Verhalten mit der Bitte um Sündenvergebung zu vereinbaren[33]. Der paränetische Charakter des Abschnittes wird auch hier sehr deutlich: Dem Reden bzw. Bitten und Schmeicheln werden die Werke und die Willensfreiheit gegenübergestellt[34]. Dies wird mit der Aufforderung verknüpft, sich selbst Richter zu sein und das entsprechende Urteil zu fällen[35], also gleichsam eine nicht leichtfertige Gewissensprüfung vorzunehmen und entsprechend das eigene Verhalten dem Ideal der Bereitschaft zur Vergebung anzupassen.

Diesen Gedanken macht der Redner sehr anschaulich, indem er in einem weiteren Abschnitt die Sache gleichsam auf den Kopf stellt (cf. ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἡ τάξις[36]) und Gott zur Nachahmung der vom Beter geübten Vergebungspraxis auffordert[37]. Gregor leitet diese Passage ein, indem er auf das Unerhörte und Wagemutige seines Vergleiches hinweist. Er unterscheidet dabei die Wortebene (φωνή, λόγοι) und ihre Interpretation (ἑρμηνεία) und die gedankliche Ebene (νόημα). Die letztere geht über die Wortebene noch hinaus[38]. Am Anfang des zweiten Abschnitts stellt Gregor einen Zusammenhang der gedanklichen Ebene mit der θεωρία her, die zu dem höheren (ewigen?) Leben führt[39]. Dies macht Gregor dadurch sehr anschaulich, dass er wieder prosopopoietisch eine an Gott gerichtete Rede vor Augen stellt, die Gott zur Nachahmung auffordert und dabei voraussetzt, dass der so zu Gott Flehende selbst Vergebung praktiziert. Die Reihe der Aufforderungen gipfelt nicht nur in der Aufforderung, nun die Philanthropie[40], die Gott aufgrund seiner Natur eig-

31 *Or. dom.* V (SC 480,18-482,10).

32 Der Sprachgebrauch Gregors spricht dafür, in *Or. dom.* V (SC 482,4) mit Φ und der syrischen Version eine Form von διατειχίζω zu lesen (und nicht wie Callahan mit Ψ eine Form von ἀποσχοινίζω), vgl. F. Mann, „διατειχίζω", *LG* II (2000), 374.

33 *Or. dom.* V (SC 482,3-16).

34 Vgl. schon die Erwähnung der προαίρεσις in *Or. dom.* V (SC 480,16), die Aussage über die Freiheit der Seele, die der Natur [scil. des Menschen] von Anfang an mitgegeben ist, in *Or. dom.* V (SC 484,5-6) und den Rekurs auf die freie Vernunft in *Or. dom.* V (SC 496, 10-11).

35 *Or. dom.* V (SC 484,11-12).

36 *Or. dom.* V (SC 486,11-12).

37 *Or. dom.* V (SC 486,1-488,7).

38 *Or. dom.* V (SC 486,1-2-6).

39 *Or. dom.* V (SC 490,1-3).

40 *Or. dom.* V (SC 488,11.16).

net, auch auszuüben, sondern dabei insbesondere auch den Unterschied zwischen begrenzter Schöpfung und unermesslicher göttlicher Güte zu berücksichtigen[41]. Dies lässt die Nachahmung nicht nur als erforderlich erscheinen, sondern behaftet gleichsam Gott dabei, dass er aufgrund seiner göttlichen Natur die Schöpfung überbieten müsse. Der Abschnitt endet also sehr bewusst bei einer Unterscheidung von Geschöpf und Schöpfer. Sind auch die Sünden des Betenden gegen Gott ungleich schwerer als die, die der Betende vergeben hat, so übertrifft doch Gott durch seine Natur alle Geschöpfe so sehr (ὑπερβολή), dass er entsprechend größere Barmherzigkeit üben kann. Gottes Macht (δύναμις) ermöglicht ein besonderes Maß an ἔλεος. Mit diesem Abschnitt bereitet Gregor seine Aussagen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur im zweiten Abschnitt vor. Zugleich sind die Aussagen über die „Vergottung" im Kontext des gesamten ersten Abschnittes zu lesen, der von dem kategorialen Unterschied zwischen Gott, der eben φύσει philanthrop und barmherzig ist, und den Menschen, die das als Tugend praktizieren, ausgeht.

2 Die Notwendigkeit der Sündenvergebung

Der Abschnitt über die Notwendigkeit der Sündenvergebung ist eine der Passagen, in denen Gregor in besonderer Deutlichkeit die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nach dem Fall Adams beschreibt. Die Einleitung des Abschnitts gibt dabei nicht nur die Gliederung vor (zuerst werden die Sünden der menschlichen Natur, scil. gegenüber Gott, beschrieben, dann die Sünden, die sich Menschen [scil. gegenseitig] vergeben können[42]), sondern Gregor hält auch als Ziel der Erörterung fest, dass das besondere Ausmaß (ὑπερβολή) der göttlichen Güte deutlich wird[43].

Die Sünde der menschlichen Natur gliedert Gregor in zwei Aspekte, nämlich a) die Abkehr von Gott[44], die er auch als Überlaufen zum Teufel und als Zustand eines flüchtigen Sklaven (δραπέτης) und als Abfall (ἀποστάτης) bezeichnet[45]. Damit geht b) ein Zustand der Unfreiheit anstelle der ursprünglichen Frei-

41 *Or. dom.* v (SC 488,11-18).
42 *Or. dom.* v (SC 490,4-6).
43 *Or. dom.* v (SC 490,6-8).
44 Callahan (*app. locorum similium* zu *Or. dom.* v [GNO VII.2 62,22]) verweist im Testimonienapparat pauschal auf Plotin, *Enneade*, IV 8 [6] (ed. P. Henry – H.R. Schwyzer, II [Oxford Classical Texts], Oxford 1977, 165 tit.), wo Plotin über den Abstieg der Seele (so die von Porphyrius gesetzte Überschrift) spricht, doch ist der Gedanke viel zu unspezifisch, als dass sich hier eine auch nur vage Quellenbenutzung wahrscheinlich machen ließe.
45 *Or. dom.* v (SC 490,10-13).

heit einher: Statt selbst entscheiden zu können (ἀντὶ τοῦ αὐτεξουσίου) hat der Mensch es vorgezogen, Sklave der Sünde zu sein und von der Verderben bringenden Macht tyrannisiert zu werden[46]. Diese beiden Aspekte verstärkt Gregor durch eine Kaskade rhetorischer Fragen, in die er biblische Beispiele (das Beispiel von der verlorenen Drachme und von dem verlorenen Sohn aus *Lk* 15,8-32) intergriert[47]. Vor diesem Hintergrund werde die eigentliche Intention der 5. Vaterunser-Bitte deutlich (Gregor spricht von einer διδασκαλία, die in dem Gebet enthalten sei[48]), nämlich zu verhindern, dass sich jemand wie der reiche Jüngling hinstellt und die Bitte um Sündenvergebung für sich als unzutreffend hinstellt[49]. Selbst wenn ein Mensch sich so weit wie möglich von allen Vergehen fernhält, bleibt die Bitte wichtig, denn sie verweist auf etwas, was die gesamte menschliche Natur charakterisiert[50]. Sie gilt nicht nur für die, die durch Unzucht (πορνεία) oder Habgier (verbunden mit Idolatrie in *Kol* 3,5 und *Eph* 5,5) sündig geworden sind[51], sondern auch für besonders vorbildliche Menschen wie Elia, Johannes den Täufer (beschrieben mit Ausdrücken, die aus *Lk* 1,17; 7,28 bzw. *Mt* 11,11 stammen[52]), Petrus, Paulus oder Johannes (scil. dem Evangelisten)[53]. Die Bitte zielt Gregor zufolge also darauf, sich gerade nicht so zu verhalten, wie der Pharisäer, der mit dem Zöllner zum Tempel geht und vor Gott darauf verweist, dass er immer alle Gesetze eingehalten habe (*Lk* 18,9-14). Der Pharisäer hat dabei nämlich sich nicht bewusst gemacht, was er κατὰ φύσιν ist, nämlich ein Mensch. Zum Menschsein gehört es aber, dass die φύσις nicht rein ist, weil bei den Menschen kein Tag ohne Beschmutzung durch Sünden vergeht[54]. Dies wird als klar in der Schrift bezeugt hingestellt (παρὰ τῆς ἁγίας ἐδιδάχθη γραφῆς[55]), wofür allerdings kein genaues Zitat angegeben wird[56]. Der Pharisäer hätte also nicht auf seine eigenen Leistungen schauen sollen (κατορθώματα), sondern bedenken müssen, dass er zur menschlichen Natur gehört.

46 *Or. dom.* V (SC 490,13-492,2).
47 *Or. dom.* V (SC 492,2-14).
48 *Or. dom.* V (SC 492,17).
49 *Or. dom.* V (SC 494,2-9).
50 *Or. dom.* V (SC 492,15-494,2).
51 *Or. dom.* V (SC 494,9-14).
52 Vgl. zur Zusammenstellung von Elia und Johannes dem Täufer (als dem neuen Elia) K. Savvidis – M. Dorn, „Ἠλίας", *LG* X (2014), (145-149) 148.
53 *Or. dom.* V (SC 494,14-20).
54 *Or. dom.* V (SC 494,20-496,8).
55 *Or. dom.* V (SC 496,4-5).
56 *Or. dom.* V (SC 496,5-6). Der *app. locorum biblicorum* in SC 596 vermerkt hier nur *Hiob* 14,4-5, doch handelt es sich nicht um ein wörtliches Zitat (was die Kursivierung suggerieren könnte), vgl. die verschiedenen Stellen, die Callahan im *app. locorum similium* zu *Or. dom.* V (GNO VII.2 64,18-19) angibt.

Dass die menschliche Natur insgesamt Gott gegenüber sündig geworden ist, wird dann durch den Begriff der κοινὰ ὀφλήματα ausgedrückt, an denen jeder Mensch als Teil der Natur teilhat[57]. Dies wird durch das Verb κοινωνεῖν aufgegriffen: Wer an der menschlichen Natur teil hat, hat auch an dem Fall teil[58].

Die Verfallenheit der menschlichen Natur erläutert Gregor noch in einem langen und komplex gebauten Satz, der insgesamt fast zwei Sources Chrétiennes-Seiten umfasst. Dieser Satz ist einigermaßen komplex gebaut, weswegen er hier kurz gegliedert sein soll. Nach einem Genitivus absolutus folgt das Subjekt. Hieran schließt sich

a) ein mit ἕως eingeleiteter Nebensatz an, der zwei Objekte hat, wobei das zweite Objekt durch einen Relativsatz erläutert wird und in einer nachklappenden Partizipialkonstruktion noch fortgeführt wird[59],
b) auf den ein mit μέχρις eingeleiteter Nebensatz folgt, der durch ἐπειδάν und ὅταν fortgeführt wird und in den eine Parenthese eingeschoben ist[60].

Es folgt dann der Hauptsatz, der auf das Sprechen der 5. Vaterunser-Bitte Bezug nimmt und die Gebetshaltung durch verschiedene Partizipien verdeutlicht, von denen das letzte auf den Teufel verweist, dessen Verhalten durch eine Reihe von Infinitiven erläutert wird[61].

Der ἕως-Satz nimmt auf den Sündenfall in Gen 3 Bezug. Dementsprechend werden die Kleider aus Leder genannt, die mit dem verderblichen Fleisch verknüpft werden. Dazu passt der Relativsatz, der davon spricht, dass die Menschen die ewigen und hellen (transparenten?) Kleider abgelegt hätten und sich stattdessen notdürftig verderbliche Blätter zusammengenäht hätten. Das nachklappende Partizip macht dann allerdings deutlich, dass es dabei nicht um die Körperlichkeit des Menschen an sich geht, sondern um eine Orientierung des Menschen an Trug und Schein, an vergänglichen Ehren und dem Wohlergehen des vergänglichen Körpers[62]. Die aus *Gen* 3 entlehnten Bildern werden also ethisch als falsche Orientierung an der Diesseitigkeit metaphorisch gedeutet.

57 *Or. dom.* V (SC 496,8-12).
58 Vgl. *Or. dom.* V (SC 500,17-18).
59 *Or. dom.* V (SC 496,14-498,4).
60 *Or. dom.* V (SC 498,4-14).
61 *Or. dom.* V (SC 498,15-500,8).
62 Vgl. F. Mann, „δερμάτινος", *LG* 2 (2000), 274-275 mit Verweis auf Gregor von Nyssa, *De mortuis* (GNO IX 55,14.19), wo die Affekte, die der Mensch mit den Tieren teilt, als Kleid aus Leder gedeutet werden. Vgl. L.-F. Mateo-Seco, „Tunics of Hide", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, (768-770) 770. Gregors Interpretation ist hier strikt auf die Tugendlehre bezogen und kann daher nicht als Verweis auf eine angeblich origenistische Lehre der Seele als göttlicher Substanz gedeutet werden. Grund hierfür dürfte weder das Konzil von Nizäa gewesen sein (so Boudignon, „Explication", 109) noch eine Vermeidung von „Spekulation" (so G. Lozza,

Der μέχρις-Satz knüpft an die Benutzung von *Gen*. 3 an und deutet zugleich die Situation des Beters, der sich nach Osten wendet. Die Gebetsrichtung Osten zielt dabei nicht darauf, sich räumlich Gott zuzuwenden, denn Gott ist natürlich überall und nicht räumlich begrenzt, sondern meint das Paradies und das im Paradies geführte, also an Gott orientierte Leben, dem sich der Beter zuwendet[63]. Durch diese Gebetshaltung werden dem Beter sowohl die Schwere des Falls als auch die verlorene Glückseligkeit in Erinnerung gerufen.

Dies ermöglicht nun das Sprechen der 5. Vaterunser-Bitte, weil damit zugleich bewusst wird, dass sich die menschliche Natur insgesamt, also auch alle Individuen, die zu ihr gehören, von Gott abgewandt haben und zum Teufel übergelaufen sind. Der Teufel wird, weiterhin in Anknüpfung an *Gen* 3, als Schlange beschrieben, deren Verhalten dann so beschrieben wird, dass die metaphorische Bedeutung deutlich wird: Sie frisst Staub und kriecht, langgestreckt auf der Erde, auf Brust und Bauch, was auf den Genuss der irdischen Dinge hinweist[64].

Das Sprechen der 5. Vaterunser-Bitte ist somit gleichzeitig ein Wendepunkt, von dem aus sich das Bewusstsein der Niedrigkeit gegenüber Gott ergibt. Selbst größte Tugendhaftigkeit im Stil eines Moses oder Samuel bewahrt nicht vor diesem postlapsarischen Zustand der Menschennatur, die auch in der Adam-Christustypologie von *1Kor* 15,22 vorausgesetzt wird[65].

Diesem ersten Abschnitt, der erneut den Abstand zwischen menschlicher Natur und Gott hervorhebt, folgt der zweite, der die Unvermeidlichkeit von Sünden im diesseitigen Bereich beschreibt. Gregor sagt, dass es gar nicht nötig sei, auf die gemeinsame menschliche Natur zu verweisen, schon das individuelle Leben hält einem vor Augen, dass die Bitte um Erbarmen notwendig ist. Grundlage dieser Erkenntnis ist die συνείδησις, das Gewissen[66]. Die Unver-

---

„Origene e Gregorio Nisseno esegeti del Padre nostro", in: F.F. Pizzolato – M. Rizzi [eds.], *Origene maestro di vita spirituale. Milano, 13-15 settembre 1999* [Studia Patristica Mediolanensia 22], Mailand 2001, [211-221] 220), sondern die paränetische Ausrichtung von *Or. dom*. V. Dementsprechend wird mit den hellen Kleidern am ehesten die verlorene Sündlosigkeit des Menschen gemeint sein.

63 *Or. dom.* V (SC 498,12-14). Der Hinweis von E. Kiria, „De Oratione Dominica", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, (550-553), dass Gregor in seiner Deutung der Gebetsrichtung der Auslegung des Origenes ähnelt, verweist nicht auf eine Origenesbenutzung durch Gregor, denn Origenes begründet die Befürwortung von Osten als Gebetsrichtung mit dem (geistlich zu verstehenden) Sonnenaufgang und gerade nicht mit dem Paradies, vgl. Origenes, *De oratione* XXXII (Origenes Werke 21 280,4-19).

64 *Or. dom.* V (SC 500,2-4).

65 *Or. dom.* V (SC 500,9-23).

66 *Or. dom.* V (SC 502,1-6).

meidbarkeit von Sünde bezieht sich a) auf das Leben, das sich auf die sinnliche Wahrnehmung bezieht, b) auf das innere seelische Leben, das das Denken (διάνοια) bestimmt und zu Entscheidungen (προαίρεσις) führt[67]. Dementsprechend geht Gregor erst auf die sinnlichen Wahrnehmungen ein, dann auf die Seele.

Der Abschnitt über die Wahrnehmungen beginnt mit vier rhetorischen Fragen, die jeweils einen Sinn betreffen[68], und geht diese dann der Reihe nach durch. Die Konzentration auf die vier Sinne: Sehen, Hören, Schmecken, Tasten ist auffällig (es gibt bei Gregor sonst keine analoge Zusammenstellung von vier Sinnen). Gregor verweist sonst auch immer wieder auf den Geruchssinn (ἡ ὀσφραντικὴ αἴσθησις u.ä.), der auch hier in die Klimax der immer nur noch stärker mit Sünde verbundenen Sinne integrierbar gewesen wäre. Die Sinne insgesamt werden mit einem Zitat aus *Jer* 9,20 (das bei Gregor nur hier auftaucht) als die Türchen genannt, durch die der Tod hereinkommt. Die Seele schaut aus diesen Türchen (bzw. Fenstern) heraus und nimmt die draußen liegenden Gegenstände κατὰ γνώμην (nach Wunsch, Gefallen)[69] wahr, was die Schrift eben zugleich als Wegbereitung für den Tod bezeichnet[70].

Die Darstellung der vier Sinne lenkt die Aufmerksamkeit besonders auf den Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung und der Erzeugung von Affekten[71]:

a) Der Sehsinn führt zu θυμός, φθόνος, μῖσος und ἐπιθυμία.
b) Der Hörsinn führt zu φόβος, λύπη, θυμός, ἡδονή, ἐπιθυμία und Auslachen (διάχυσις γέλωτος).
c) Der Geschmackssinn wird als Wurzel der meisten Verfehlungen angesehen, er führt zu Schwelgerei, Trunkenheit, Völlerei, insgesamt zu tierischen Verhaltensweisen.
d) Der Tastsinn wird in einer Art *praeteritio* als die schlimmste Wahrnehmung, die alle betrifft und zugleich überbietet, dargestellt. Die *praeteritio* verweist nicht nur auf das Ausmaß des Sinnes, sondern auch auf das οὐδὲ πρέπον, was als recht deutlicher Hinweis auf sexuell aufgeladene Affekte zu verstehen ist[72].

---

67 *Or. dom.* V (SC 502,12-17).
68 *Or. dom.* V (SC 502,17-20).
69 F. Mann, „γνώμη“, *LG* II (2000), (210-212) 211-212.
70 *Or. dom.* V (SC 502,20-504,5).
71 Die πάθη werden erwähnt in *Or. dom.* V (SC 506,2.9).
72 Der Bezug auf Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III 13 (1118a31-b8), den Callahan im Testimonienapparat herstellt, leuchtet nicht ein, weder im Bezug auf die Beschreibung des Tastsinns noch im Bezug auf die Verbindung von Lust und ἀκολασία bei Aristoteles.

Die Zusammenstellung zeigt, dass es sich hier nicht um eine systematisch organisierte Affektenlehre handelt, sondern um eine Klimax, die in einer *praeteritio* des Nicht-Sagbaren gipfelt[73]. Auf das Innenleben der Seele geht Gregor nur sehr kurz ein. Hier nennt er eigentlich nur bösen Gedanken[74]. Ein gleichsam auswertender Abschnitt belegt nicht nur mit zwei Bibelzitaten (*Prov* 20,9 und *Hiob* 14,4), dass kein Mensch ohne Befleckung bleibt[75], sondern erweitert das Spektrum von sinnlichen Wahrnehmungen und seelischen Regungen, indem zusätzlich noch die Willensentscheidungen (τὰ κατὰ πρόθεσιν κινήματα) und die sündhaften Taten (τὰ σωματικὰ ἐνεργήματα) genannt werden[76]. Der Bezug auf das tatsächliche Verhalten wird durch eine Fragenkette noch verstärkt, in dem einzelne Organe durchgegangen werden (Fuß, Hand, Auge, Gehör, Schmecken, Herz[77]). Damit ist die individuelle Sündhaftigkeit deutlich illustriert, so dass Gregor abschließend festhält, dass die entsprechenden Regungen und Verhaltensweisen bei allen vorhanden sind, die an der menschlichen Natur teilhaben, normalerweise in einer Weise, die schlimmer ist als der Zustand von Tieren, bei denen, die sich besonders bemühen, ist er mäßiger (μετριώτερα), d.h. eben keineswegs nicht vorhanden. Die κοινωνία der Verfehlungen, die zur Natur gehören, begründet daher auch, dass alle, die an der menschlichen Natur teilhaben, zu Gott bitten: Vergib uns unsere Sünden[78].

Gregor stellt keinen expliziten Bezug zwischen den beiden Teilen dieser Ausführung her, etwa in dem Sinne, dass der Fall der menschlichen Natur verursacht hat, dass der Mensch der sinnlichen Wahrnehmung und seinen schlechten inneren Regungen ausgeliefert ist, doch liegt es nahe, beide Abschnitte zueinander in Beziehung zu setzen und die Beschreibung der individuellen, im Gewissen deutlich bewussten Sündhaftigkeit als erst durch den Fall entstan-

73 Eine direkte Abhängigkeit von Porphyrius, *De abstinentia*, I 33,1-35,2 (ed. J. Bouffartigue [CUF], Paris 1977, 67, 67,13-69,24) (so M. Cassin, n. 2 zu *Or. dom.* V [SC 502,12]) besteht dabei nicht, denn Porphyrius beschreibt die Wirkung der Sinne jeweils anders (wobei er auch den Geruchssinn erwähnt) und konzentriert sich auf ἡδονή und λύπη. Der Zusammenhang von Affekten und sinnlicher Wahrnehmung ist seit Platon, *Phaidon*, 66a-67b Allgemeingut und verweist nicht spezifisch auf eine Porphyriusbenutzung.

74 *Or. dom.* V (SC 506,17-2,1-6).

75 Der hier erwähnte ἑσμός bezieht sich auf die bewusst vollbrachten Taten, nicht auf das Eindringen der Affekte (vgl. Porphyrius, *De abstinentia*, I 34,7 [CUF 69,14]) oder der ἡδονή (vgl. Basilius, *Ad adulescentes*, V 69 [ed. F. Boulenger [CUF], Paris 1952, 20]) (vgl. M. Cassin, note zu *Or. dom.* V [SC 506,18]).

76 *Or. dom.* V (SC 508,5-11).

77 *Or. dom.* V (SC 508,12-18).

78 *Or. dom.* V (SC 508,18-510,2).

dene Prägung der menschlichen Natur anzusehen[79]. Durch den Bezug auf die gemeinsame menschliche Natur am Ende des Abschnittes[80] wird dies nahegelegt. Damit erweist sich der Abschnitt insgesamt als Beschreibung der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die a) unabhängig vom Verhalten des Einzelnen bereits vorgängig gegeben ist[81], b) sich im Verhalten jedes Einzelnen zeigt. Zugleich sollte man vorsichtig sein, den Abschnitt als systematische Entfaltung einer „Erbsündenlehre" zu deuten[82]. Insbesondere wird der Zusammenhang zwischen Adam und allen Menschen nicht genauer erklärt. So wird insbesondere nicht eine Form von Traduzianismus befürwortet, sondern es bleibt bei der Vorstellung einer gemeinsamen Natur, die eben als ganze sündhaft ist (Dazu passt dann die Unvermeidlichkeit von Sünde auch für jeden Tag). Wenn Gregor betont, dass Adam in uns lebt, fährt er doch mit Aussagen über alle Menschen fort. Es wird gerade nicht gesagt, dass alle Menschen in Adam enthalten waren. Insofern ist hier auch kein Zusammenhang mit der Erläuterung der οὐσία in Apollinaris' Brief an Basilius[83] oder ein „Apollinarian pattern"[84] zu sehen. Der Naturbegriff in der fünften Rede zum Vaterunser

79 Durch den Bezug auf den Sündenfall unterscheidet sich Gregors Auslegung markant von der des Origenes, der von den Pflichten gegenüber Gott und zwischen den Menschen ausgeht und von dort aus besonders auch die Unterlassungen als Gründe für Schuld ansieht, vgl. Origenes, *De oratione*, XXVIII 2-4 (Origenes Werke 21 232,27-236,14).

80 *Or. dom.* V (SC 508,21-22).

81 Theodor von Mopsuestia spricht nicht nur von der Schwäche der Natur (ܡܚܝܠܘܬܐ ܕܟܝܢܐ / mḥīluṯā ḏa-kyānā), sondern auch davon, dass sie nicht willentlich geschehen (ܕܠܐ ܒܨܒܝܢܐ / d-lā ḇ-ṣeḇyānā), vgl. Theodor von Mopsuestia, *Homiliae catecheticae*, XI 15 (f. 79v, ed. Tonneau – Devreesse, 315), vgl. Peter Bruns, *Theodor von Mopsuestia*, *Katechetische Homilien*, II (Fontes Christiani 17.2), Freiburg i.Br. 1995, 314.

82 Vgl. J. Zachhuber, „Physis", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, (615-620) 618. Eine systematische Lehre vom „peccato originale" bei Gregor von Nyssa umschreibt S. Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione* (Letteratura cristiana antica n.s. 18), Brescia 2009, 467-476, allerdings diskutiert Taranto nicht die Begrifflichkeit Gregors und passt in seiner systematisierenden Darstellung Gregor tendenziell an Augustins Denken an. *Or. dom.* V wird unter der Rubrik „peccato attuale" verhandelt, wobei Taranto die Versuchung hervorhebt (ebd. 477).

83 Apollinaris bei Basilius von Cäsarea, *Epistula* 362 (zitiert nach H. de Riedmatten, „La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée", *JThS* 7 [1956], 199-210; 8 [1957], 53-70). Der Unterschied wird besonders deutlich, wenn Apollinaris' Erläuterungen zu David und den Davididen mit herangezogen werden und die trinitätstheologische Ausrichtung des Briefes berücksichtigt wird, vgl. V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996, 26.

84 Vgl. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (SVChr 46), Leiden 2000, 182.

scheint eher unspezifisch auf ein insgesamt gegebenes Verhalten zu zielen als auf ein profiliertes Konzept, das man als „derivative theory identifying Adam with man“ bezeichnen könnte[85].

Der paränetische Charakter der Rede steht klar im Vordergrund und prägt auch die Ausführungen, die besonders davon abhalten wollen, die Bitte um Sündenvergebung für sich zu relativieren. Dieser paränetische Duktus zeigt sich besonders in der Fülle der rhetorischen Fragen, die gleichsam überführend wirken sollen. Sie wollen zugleich dazu anhalten, jede Vaterunser-Bitte inhaltlich gefüllt zu sprechen und so zu verinnerlichen und auszubuchstabieren, dass Erlösung nur von Gott kommen kann.

3 Das eigene Verhalten als Voraussetzung für die Bitte um Sündenvergebung

Die Auslegung der 5. Vaterunser-Bitte knüpft an die Paränese des ersten Abschnitts an und fordert besonders dazu auf, nicht durch das eigene (unnachgiebige oder rachsüchtige) Verhalten die Bitte um Sündenvergebung zu konterkarieren. Gerade der, der auf die Philanthropie Gottes hofft, sollte sich klar machen, dass er sich so verhält, dass er nicht dereinst im Gericht von Gott als dem gerechten Richter Vorhaltungen hört, die gerade auf die Unnachgiebigkeit des Beters zielen. Dies verdeutlicht Gregor durch eine entsprechende prosopopoietisch vorgetragene Anklage Gottes[86]. Als biblisches Exempel paraphrasiert Gregor dann die Geschichte vom Schalksknecht (*Mt* 18,23-34)[87], der selbst Vergebung vom König erbeten und erhalten hat, dann aber umso unnachgiebiger gegenüber einem ihm untergeordneten Knecht ist[88]. Dies legt Gregor dahingehend aus, dass die Vergehen, die Menschen einander zufügen (von der Überheblichkeit über die Boshaftigkeit eines Hausknechts bis zum Mordversuch) gering sind im Vergleich zu dem, was die Menschen gegenüber Gott verbrechen[89]. Dies lässt Gregor in eine erneute Prosopopoiie übergleiten, die nun aus

85 vgl. Zachhuber, *Human Nature*, 183.

86 *Or. dom.* V (SC 510,10-512,2).

87 Die Erzählung wird auch von Origenes bei seiner Vaterunser-Auslegung benutzt, der jedoch besonders auf die Rahmenverse *Mt* 18,22.35 abhebt, die Gregor gerade übergeht, vgl. Origenes, *De oratione*, XXVIII 7 (Origenes Werke 21 238,19-30).

88 *Or. dom.* V (SC 512,3-15).

89 *Or. dom.* V (SC 512,16-19). Der Gedanke begegnet ähnlich bei Kyrill von Jerusalem, *Catecheses mystagogicae*, 5,16 (SC 126bis 164,9-14), ohne dass sich eine nähere Abhängigkeit feststellen ließe.

der Sicht des Redners den Hörer direkt anspricht[90]. Diese lange anklagende Passage macht zunächst deutlich, dass der Sklave zwar aufgrund von Tradition und Recht einem untergeordnet sein mag, aber doch als Mensch zu derselben (durch den freien Willen ausgezeichneten) Natur gehört wie der Herr[91]. Gregor folgert daraus, dass die Sündenvergebung unter Menschen, wenn man die Gemeinschaft der menschlichen Natur bedenkt, nur eine selbstverständliche Pflicht sein sollte[92]. Grund hierfür ist, dass sich der Mensch bewusst sein soll, dass er überhaupt nur als Geschöpf Gottes existiert[93] und dass er als der, der vergeben soll, darum weiß, wie stark auch er aufgrund der gefallenen menschlichen Natur genau diesem Schöpfer gegenüber sündhaft ist[94]. Der Abschnitt ist keine grundlegende Stellungnahme Gregors zur Sklaverei[95], sondern ein stark von der Paränese her gestalteter Abschnitt. In ihm relativiert Gregor keineswegs in grundlegender, schöpfungstheologischer Weise das Verfügungsrecht von Herren über Sklaven, sondern rückt lediglich einen besonders tugendhaften Umgang mit Sklaven paränetisch vor Augen, um hierdurch die richtige Gebetshaltung beim Sprechen des Vaterunsers zu erreichen. Dazu passt der kurze, in der 1. Person Plural formulierte Schluss, der die Paränese zusammenfasst und kohortativ dazu auffordert, die Bitte um Mitleid (ἔλεος) und Verzeihung (συγγνώμη) mit einem passenden Gewissen zu verbinden, so dass der Lebenswandel zum Verteidiger bzw. Anwalt (συνήγορος) der Gebetsbitte wird und man gut auch die zweite Hälfte der 5. Vaterunser-Bitte sprechen kann: wie auch wir vergeben unseren Schuldigern[96].

4 Die Auslegung der sechsten und siebten Bitte

Deutlich knapper als die Auslegung der fünften Bitte ist die Auslegung der beiden letzten Bitten, die Gregor gemeinsam bespricht. Die Auslegung ist sehr knapp, so dass sich fragen lässt, ob der Redner hier die Auslegung im Grunde vorzeitig abbricht oder vorher erfolgte, längere Auslegungszusammenhänge gleichsam „aufholen" muss (in der vierten Rede hatte er bereits die dritte und vierte Bitte gemeinsam behandelt, in der fünften Rede hatte er noch die fünfte,

90 *Or. dom.* V (SC 514,3-518,2).
91 *Or. dom.* V (SC 514,8-17).
92 *Or. dom.* V (SC 516,19-518,2).
93 *Or. dom.* V (SC 516,4-11).
94 *Or. dom.* V (SC 516,11-19).
95 Erst recht lässt sich hierin keine in der Askese begründete „condamnation radicale de l'esclavage *de jure* et *de facto*" (so Boudignon, „Explication", 131), erkennen.
96 *Or. dom.* V (SC 518,3-7).

sechste und siebte Bitte abzuarbeiten). Das könnte für einen historischen Kontext sprechen, in dem entweder von vornherein fünf Reden bzw. Predigten vorgesehen waren oder in dem eine Reihe von Reden vorzeitig abgebrochen werden musste. Es spricht jedenfalls eher gegen eine literarische Produktion (auch wenn sich eine solche nicht stringent ausschließen lässt).

Die inhaltliche Grundentscheidung für die Auslegung der letzten beiden Bitten ist die Idee, dass beide Bitten eigentlich um dasselbe bitten, weil mit dem πειρασμός ebenfalls bereits der Teufel gemeint ist, der in der 7. Bitte mit ὁ πονηρός gemeint ist[97]. Dies wird exegetisch mit einer Aufzählung von biblischen Namen für den Teufel begründet, die auf die Vielgestaltigkeit der Aktivitäten des Teufels verweist[98]. Für die Identifikation des Teufels mit πειρασμός nennt Gregor keine explizite Bibelstelle, sondern führt als Beleg die 6. Vaterunser-Bitte an[99]. Die 6. und 7. Vaterunser-Bitte meinen demnach dasselbe: Nicht in die Versuchung zu gelangen, meint, weit weg vom Bösen zu sein, denn in der Versuchung zu sein, hieße, im Bösen zu stecken[100].

Dies wird nun anschließend noch dadurch erläutert, dass das Böse mit dem κόσμος verbunden wird (biblische Grundlage für diese Verbindung ist *1Joh* 5,19), die Versuchung als Köder, der in weltlichen Dingen besteht[101]. Dafür führt Gregor drei Beispiele an: Die Gefahr hohen Wellengangs, von Feuer und von Krieg. Alle drei Gefahren lassen sich vermeiden, wenn man sich vom Krieg fernhält, mit Feuer vorsichtig umgeht und erst gar nicht auf See geht. Ganz genau um ein solches Sich-Fernhalten bitten die 6. und 7. Vaterunser-Bitte[102].

Die Auslegung wird (wie bei der 5. Vaterunser-Bitte) durch eine Wiederholung der Bitte abgeschlossen, die hier unmittelbar mit der Doxologie und der (wohl auf einen liturgischen Kontext verweisenden) Aufforderung aufzustehen (s. oben) verbunden ist[103].

97 *Or. dom.* V (SC 520,3-9). In dieser Hinsicht ist Gregor gegenüber der Auslegung der 6. Bitte bei Origenes, der ausführlich auf die Versuchungen eingeht, selbständig, vgl. Origenes, *De oratione*, XXIX 1-19 (Origenes Werke 21 242,18-264,20).

98 *Or. dom.* V (SC 518,14-520,3).

99 Die direkte Identifikation von πειρασμός und Teufel begegnet bei Gregor auch nur hier, vgl. F. Mann, „πειρασμός", *LG* VII (2009), 280-281.

100 *Or. dom.* V (SC 520,5-8).

101 *Or. dom.* V (SC 520,10-522,1).

102 *Or. dom.* V (SC 522,1-17).

103 *Or. dom.* V (SC 524,1-6).

5 Zusammenfassung

Gregors Auslegung der 5.-7. Vaterunser-Bitte ist eine wohl mündlich vorgetragene Paränese, die besonders dazu auffordern will, selbst ein vergebendes Verhalten zu praktizieren und sich durchgehend der eigenen Erlösungsbedürftigkeit bewusst zu sein. Die Erlösungsbedürftigkeit wird durch den Bezug auf den Sündenfall Adams und die damit verknüpfte Schuld Gott gegenüber besonders eindrücklich vor Augen gestellt. Dem steht das verzeihende, nachsichtige Verhalten als Nachahmung von Gottes Philanthropie gegenüber, das als Gott-Gleichwerdung ebenfalls stark hervorgehoben wird. Der paränetische Ton durchzieht die 5. Rede konsequent, von ihm her sind die Aussagen zur „Gottwerdung" ebenso zu deuten wie die zur Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Weder sind die ersteren Aussagen auf eine Überwindung der grundsätzlichen Differenz zwischen Gott und Schöpfung zu beziehen (etwa im Sinne einer mystischen Einung) noch die letzteren als eine Zurückführung des Bösen auf Gott (etwa weil die Natur als sündhaft beschrieben wird). Vielmehr bezieht sich das Gott-Werden auf die Nachahmung des Tuns, und die Sündhaftigkeit der Natur wird als Gemeinschaft aller, die zur menschlichen Natur gehören, gedeutet. Zwar nennt Gregor (mit Ausnahme des Verhaltens gegenüber den Haussklaven, aus dem sich jedoch keine grundlegende Relativierung der Sklaverei ableiten lässt) keine konkreten Beispiele dafür, wie das vergebende Verhalten im Alltag umzusetzen ist, doch wird die ethische Aufforderung an den Hörer durch umfangreiche prosopopoietische Abschnitte, darunter auch solche mit vorwurfsvollen Fragen, rhetorisch mit hoher Dringlichkeit nahegelegt. Ob sich hieraus eher ein monastischer oder eher ein katechetischer Kontext erschließen lässt, ist ebenso unklar wie der eventuell am Schluss angedeutete liturgische Kontext. Deutlich ist zudem, dass Gregor in seiner Auslegung des Vaterunsers sich so gut wie nicht an der Auslegung des Origenes orientiert, sondern eigene Wege geht[104].

104 Der Vergleich, den Boudignon, „Explication", 47-60, zieht, bleibt sehr im Allgemeinen stehen und möchte die Abhängigkeit Gregors von Origenes aufgrund von Vergleichen behaupten, die einer Überprüfung nicht standhalten. So ist die Tatsache, dass der Erläuterung der einzelnen Vaterunser-Bitten überhaupt ein Abschnitt über das Gebet vorangeht, kaum ein Hinweis auf eine Abhängigkeit Gregors von Origenes (*pace* Boudignon, „Explication", 47-48 – Dass *De beatitudinibus* ohne einen allgemeinen Abschnitt beginnt, ist kein Argument, denn anders als bei den Seligpreisungen liegt beim Vaterunser schon aufgrund der üblichen Rolle in der Katechese das Thema Gebet als solches nahe), zumal Origenes seine Erörterung mit gründlichen lexikographischen Untersuchungen zur Vieldeutigkeit von εὐχή und προσευχή beginnt und dem grundlegende Erörterungen über das Verhältnis von Gebet, Gottes Vorsehung und den freien Willen folgen lässt, während Gre-

Bibliographie

Balás, D.L., „Deification“, in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 210-213.

Boudignon, Ch., „Explication du Notre Père par Grégoire de Nysse“, in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 37-184.

Boudignon, Ch. – M. Cassin: „Texte de la présente édition“, in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 249-270.

Cassin, M., „Datation, circonstances et visée du texte“, in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 11-36.

gor von Nyssa sofort auf den Nutzen des Gebets für das Glaubensleben eingeht. Anders als Origenes nimmt Gregor zudem einen klaren Bedeutungsunterschied zwischen εὐχή und προσευχή an (allerdings erst in *Or. Dom.* II [SC 354,8-356,12]), beide Autoren gehen im Hinblick auf das Nebeneinander der biblischen Begriffe εὐχή und προσευχή anders vor. Der von Boudignon als Beleg für eine Abhängigkeit angeführte Vergleich zwischen der ersten Strophe des Hymnus in *Or. dom.* I (SC 304,8-14) und Origenes, *De oratione*, VIII 2 (Origenes Werke 21 130,5-2) zeigt wenig Übereinstimmung: Während Origenes das Gebet als Erinnerung an Gott im Moment der Versuchung deutet, preist Gregor hymnisch das Gebet als Aufstieg zu Gott. Dass *Mt* 6,7 dahingehend gedeutet wird, dass man nicht für die falschen Dinge beten soll, liegt vom biblischen Kontext aus nahe (sowohl wegen βαττολογεῖν als auch aufgrund von *Mt* 6,8), zumal Origenes die falschen Gebetsinhalte eher auf äußerliche Dinge und Gregor von Nyssa sie eher auf die πάθη bezieht (dies hebt Boudignon, „Explication“, 53, selbst hervor). Die Gegenüberstellung vom Vater im Himmel und dem Teufel erfolgt bei Origenes, *De oratione*, XXII 4 (Origenes Werke 21 184,15-186,9) von *1Joh* 3,8 aus, einer Bibelstelle, die bei Gregor fehlt, Gregor entwickelt eigenständig eine Vorstellung von geistlicher Filiation, die so bei Origenes kein direktes Vorbild hat (vgl. dazu den Exkurs bei Boudignon, „Explication“, 104-112), so dass sich auch hier keine direkte Abhängigkeit feststellen lässt (*pace* Boudignon, „Explication“, 55-56). Dass der Name Gottes nicht erst durch das Gebet geheiligt wird, ist ebenfalls ein naheliegender Gedanke, der kaum auf eine direkte Abhängigkeit verweist (*pace* Boudignon, „Explication“, 56-57). Auch benutzt Origenes etwa für die siebte Bitte (die in *Lk* 11,4 fehlt) den synoptischen Vergleich, was Gregor von Nyssa (*Or. dom.* V [SC 520,3-9]) gerade nicht tut. Die eigentümliche Erweiterung von *Lk* 11,2 (ἐλθέτω τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς), die Gregor von Nyssa voraussetzt (*Or. dom.* III [SC 414,1-2]), kennt Origenes gerade nicht (vgl. *De oratione*, XXVI 1 [Origenes Werke 21 204,18-20]). Wie man aus diesen Unterschieden des Umgangs mit dem Lukasevangelium eine Abhängigkeit Gregors von Origenes konstruieren kann, erschließt sich nicht. Insgesamt ergeben sich nur sehr allgemeine, vage Vergleichspunkte, so dass sich die Behauptung, Gregor kenne *De oratione*, a) nicht terminologisch oder lexikographisch, b) auch nicht durch Bibellesarten (nicht einmal für den Vaterunser-Text – im Gegenteil, Gregor von Nyssa hat einen anderen Lukastext als Origenes), c) auch nicht durch eine identische Reihenfolge biblischer Beispiele oder von Einzelargumenten, und d) nicht durch eine wörtliche Übernahme bzw. eine anonyme Erwähnung der Auslegung des Origenes stützen lässt. Ähnlich unscharf war das Ergebnis von Lozza, „Origene e Gregorio Nisseno“ gewesen. Die Behauptung, dass Gregor von Nyssa Origenes’ *De oratione* gekannt hat, ist bis auf weiteres als unerwiesen anzusehen.

Drecoll, V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996.

Kiria, E., „De Oratione Dominica", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 550-553.

Lozza, G., „Origene e Gregorio Nisseno esegeti del Padre nostro", in: F.F. Pizzolato – M. Rizzi [eds.], *Origene maestro di vita spirituale. Milano, 13-15 settembre 1999* [Studia Patristica Mediolanensia 22], Mailand 2001, 211-221.

Maspero, G., „Philanthrôpia", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 597-600.

Mateo-Seco, L.-F., „Tunics of Hide", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 768-770.

de Riedmatten, H., „La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée", *JThS* 7 [1956], 199-210; 8 [1957], 53-70.

Taranto, S., *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione* (Letteratura cristiana antica n.s. 18), Brescia 2009.

Zachhuber, J., „Physis", in: L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 615-620.

Zachhuber, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (SVChr 46), Leiden 2000.

PART 4

Supporting Studies

∵

SECTION 1

Thematic Studies

Les cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse appartiennent-elles à la tradition *ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ* ? Ou la magie de la première phrase

Christian Boudignon

Laurent Nunez, au tout début de son livre *L'Énigme des premières phrases*, a des mots qui pourraient très bien s'appliquer au commencement des cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse : « L'incipit en effet, c'est le rideau qui se lève. Abracadabra ! Ce sont des premiers mots qu'on espère magiques »[1]. Quel est le sens de ces premiers mots trop peu étudiés qui ouvrent les cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse ?

> Pour la prière, c'est le Verbe divin qui nous introduit à son enseignement, à travers ce qu'il suggère aux disciples dignes de lui qui poursuivent avec effort la connaissance de la prière, à savoir comment il convient de se concilier l'oreille de Dieu par les mots de la prière[2].

Nous soutenons qu'on a là le signe que ces cinq homélies s'inscrivent dans une tradition méconnue qui remonte à Aristote. Un ouvrage perdu d'Aristote portait le titre de *Περὶ εὐχῆς* ou *Sur la prière*[3]. Le *Second Alcibiade*, dialogue pseudo-platonicien de la fin du IV^e^ siècle ou du début du III^e^ siècle av. J.-C. porte le même sous-titre *Περὶ εὐχῆς*, exactement : *Ἀλκιβιάδης δεύτερος ἢ περὶ εὐχῆς, μαιευτικός* selon Diogène Laërce[4]. Dans la tradition manuscrite, ce dialogue a pour second titre *περὶ προσευχῆς*[5]. Favorinus d'Arles a composé également au début du II^e^ siècle ap. J.-C. un ouvrage perdu *Περὶ εὐχῆς* connu par son contemporain, le grammairien Phrynichos de Bithynie (ou d'Arabie)[6].

1 Ce sont les premières phrases de L. Nunez, *L'énigme des premières phrases*, Paris 2017.

2 *Or. dom.* I (SC 292, 1-4) : Εὐχῆς ἡμῖν διδασκαλίαν ὁ θεῖος ὑφηγεῖται λόγος δι' ὧν τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ μαθηταῖς τοῖς ἐν σπουδῇ τὴν γνῶσιν τῆς προσευχῆς ἐπιζητοῦσιν ὅπως οἰκειοῦσθαι προσήκει τὴν θείαν ἀκοὴν διὰ τῶν ῥημάτων τῆς προσευχῆς ὑποτίθεται.

3 Cf. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, V 22 (éd. H.S. Long [OCT], Oxford 1965, I, 206), et Simplicius, *Commentaire sur le livre* Du ciel *d'Aristote* (éd. J.L. Heiberg [CAG 7], Berlin, 1894, 485, 21).

4 Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, III 59 (éd. H.S. Long, I, 145).

5 Cf. A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017, 59 n. 1.

6 E. Amato, *Favorinos d'Arles, Œuvres*. III, *Fragments* (CUF), Paris 2010, 76.

 | DOI:10.1163/9789004463011_013

Tertullien dans les années 200 a écrit un *De oratione*, Origène a lui-même composé au début des années 230 un ouvrage qu'on appelle *Περὶ εὐχῆς* (d'après le titre latin de l'ouvrage *De oratione* auquel se réfère la traduction latine de l'*Apologia pro Origene*, 8 de Pamphile[7]). Pour une partie de la tradition manuscrite, les cinq *Homélies* de Grégoire appartiennent au genre Περὶ προσευχῆς, puisque c'est là le premier titre (**G P E Ψ**) ou second titre (**A Pc DXJ**) donné par une partie de la tradition manuscrite[8]. Presque la moitié de la tradition comporte ce titre et ce sont des manuscrits de poids. Selon ces copistes, le texte de Grégoire se rattache donc à cette recherche sur la prière. À la même époque, Évagre le Pontique a composé les *Κεφάλαια περὶ προσευχῆς*, *Chapitres sur la prière*, qui dans la tradition manuscrite sont attribués à saint Nil[9].

Or, de façon significative, la première des cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire n'a pas de préambule mais une entrée en matière directe avec ces tout premiers mots que nous avons déjà cités plus haut et qui semblent énoncer l'unité thématique du texte : Εὐχῆς (ou προσευχῆς) ἡμῖν διδασκαλίαν ὁ θεῖος ὑφηγεῖται λόγος… (« Pour la prière, c'est le Verbe divin qui nous introduit à son enseignement… »[10]).

On a l'impression que le premier terme, εὐχῆς (ou προσευχῆς), mis en valeur par l'ordre étrange des mots nous donnerait comme le titre de l'œuvre et qualifie la thématique du texte qui, selon nous, appartient à une tradition περὶ εὐχῆς ou περὶ προσευχῆς. Ainsi non seulement les copistes qui ont donné le titre περὶ προσευχῆς à ces homélies mais aussi peut-être Grégoire lui-même signifiaient qu'elles pouvaient être comprises comme un περὶ εὐχῆς ou περὶ προσευχῆς.

Nous voudrions donc inviter le lecteur à prendre en considération les conséquences de l'inclusion des cinq *Homélies sur le Notre Père* dans cette recherche sur la prière.

---

7 *PG* 17 605. Malheureusement, il n'y a pas de titre dans le ms. Cambridge, Trinity College, B.8.10, f. 215, le seul manuscrit du *Περὶ εὐχῆς* d'Origène qui contienne l'ensemble de l'ouvrage ; seul un manuscrit, Paris, BnF, grec 1788, f. 74v, qui contient la fin du texte nous donne comme titre : Τοῦ Ὠριγένους τὸ τῆς εὐχῆς ἀκροτελεύτιον *Fin du De la prière d'Origène* ; le texte est inconnu des listes d'œuvres origéniennes d'Eusèbe de Césarée et de Jérôme de Stridon.

8 M. Cassin écrit dans l'introduction à *Or. dom.* (Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 259) : « Le titre περὶ προσευχῆς ou εἰς τὴν προσευχήν est probablement secondaire et convient en outre mieux à la seule première homélie, même si sa réapparition dans le titre final de [la cinquième homélie] n'est pas sans poser de question. » Ce titre, certes secondaire, donne une lecture cependant très précieuse de l'œuvre.

9 P. Géhin, *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière* (SC 589), Paris 2017.

10 *Or. dom.* 1 (SC 292, 1). Εὐχῆς (« prière », « vœu ») est la *lectio difficilior* donnée par la tradition **Φ**, tandis que la tradition **Ψ** donne, en accord avec son titre (περὶ προσευχῆς) : προσευχῆς (« prière », « oraison »).

1 Que les *Homélies sur le Notre Père* reprennent le traité *Sur la prière* d'Origène

Si notre perspective est juste, alors on devrait penser que les *Homélies sur le Notre Père* et le traité *Sur la prière* d'Origène appartiennent à la même tradition littéraire *Sur la prière*.

Il y a un faux débat pour savoir si les cinq *Homélies sur le Notre Père* sont une reprise du traité *Sur la prière* d'Origène. Anthony Meredith adopte une position paradoxale. Après avoir montré par le détail que Grégoire de Nysse dans ses *Homélies* (surtout dans les trois premières) traite des mêmes points qu'Origène dans le même ordre, il soutient que « Même si Grégoire connaissait la façon dont Origène traite de la prière dominicale, il en fait peu d'usage ; et la probabilité est grande qu'il en était ignorant »[11]. L'article lui-même de Meredith et les nombreux points de contacts qu'il liste, surtout pour la première partie du *Notre Père*, prouvent le contraire de sa conclusion. Par exemple, Meredith écrit que le Cappadocien connaît la distinction entre εὐχή et προσευχή de l'Alexandrin[12] : « Grégoire fait une importante distinction entre εὐχή (vœu) and προσευχή (prière). La première précède la seconde. On a trouvé ce genre de chose (*sic*) auparavant au ch. 4 du traité d'Origène. »[13] Il serait donc bizarre que Grégoire ait travaillé cette distinction sans lire Origène : la conclusion de Meredith est en contradiction avec ce qui précède. Volker H. Drecoll, dans ce même volume, défend la position de Meredith en soulignant que les explications de Grégoire des demandes du *Notre Père* ne témoignent d'aucun contact que l'on puisse prouver avec le *Περὶ εὐχῆς* d'Origène[14].

Mais il ne faut pas, pour supposer une influence, imaginer que le second texte soit un calque du premier : on n'a pas besoin de citation directe comme l'exige V. Drecoll pour prouver qu'un texte a été connu et utilisé par un autre auteur. Pour Giuseppe Lozza, l'influence du traité d'Origène sur les homélies de Grégoire est évidente, même si Grégoire ne reprend que ce qu'il veut et comme il le veut. Sur le même passage de la distinction entre εὐχή et προσευχή, Lozza analyse que « le Nyssénien montre la connaître, mais il n'est pas intéressé à faire

11 A. Meredith, « Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer », *The Heythrop Journal* 53 (2002) 344-356, ici 355 : « Even if Gregory knew Origen's treatment of the Lord's Prayer, he made very little use of it ; and the probability is that he was ignorant of it ».

12 Cf. *Or. dom.* II (SC 354-358).

13 Meredith, « Origen and Gregory of Nyssa », 347 : « Gregory draws an important distinction between εὐχή (vow) and προσευχή (prayer). The former must precede the latter. We have found this sort of thing before in ch. 4 of Origen's treatise. »

14 V.H. Drecoll, « Gregor von Nyssa, *De oratione dominica* 5. Darstellung und Analyse », 399–400, n. 104.

un examen détaillé de l'usage qu'en fait l'Écriture : il préfère plutôt la consigner à l'édification des fidèles en soutenant que l'une doit précéder l'autre »[15]. Pour nous, le fait qu'il reprend et prolonge de façon originale l'opposition origénienne entre εὐχή et προσευχή est un argument suffisant pour dire que Grégoire de Nysse connaît le traité d'Origène, qu'il s'inscrit dans la même perspective de discuter ce qu'est la prière, même si la priorité pour Grégoire est l'explication du *Notre Père*. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre introduction au volume des Sources chrétiennes[16], où il nous semble avoir montré à loisir que Grégoire connaît le texte d'Origène : par exemple, le fait qu'Origène (*De orat*. 22, 4) oppose une prière au Père et une prière au diable est repris par Grégoire dans la deuxième *Homélie sur le Notre Père*[17] (*Or. dom*. II [SC 366-368]). Cette polarisation entre Dieu et diable est thématisée dans les deux textes et nous semble un point de contact indiscutable. À titre de comparaison, Cyprien de Carthage, quand il cite le passage de *Jn* 8, 44 « Vous avez quant à vous le diable pour père… » dans le *De dominica oratione*, 10, ne thématise pas comme Origène et Grégoire le risque d'une prière potentiellement diabolique, d'une invocation du diable et non du Père pour le chrétien qui se conduit mal. Au contraire, dans une tout autre logique, Cyprien oppose ainsi les chrétiens aux juifs.

Il faut montrer maintenant que les *Homélies sur le Notre Père* ont bien pour objet la prière, et que c'est la visée d'ensemble de l'ouvrage.

2 Que la première partie de la 1re *Homélie sur le Notre Père* s'inscrit particulièrement dans une réflexion *Sur la prière*

Un autre élément structurel vient conforter notre analyse de ces discours comme appartenant à la tradition *Sur la prière*. Si les cinq *Homélies sur le* Notre Père sont incontestablement rythmées par trois exordes aux homélies II, III et IV qui donnent une dimension nettement rhétorique au texte, pourtant comment comprendre l'absence d'exorde de la dernière homélie ? Et si ces discours ne sont que des homélies exégétiques sur le *Notre Père*, comment expliquer la

15 G. Lozza, « Origene e Gregorio Nisseno esegeti del 'Padre nostro' », in : L.F. Pizzolato – M. Rizzi (éd.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, 211-221, ici 212 : « il Nisseno mostra di conoscerla, ma non gli interessa esaminare caso per caso l'uso che ne fa la Scritture ; preferisce invece finalizzarla all'edificazione dei fedeli sostenendo che l'una deve precedere l'altra ».

16 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 47-60.

17 *Or. dom*. II (SC 366-368).

présence de la première homélie ? Car cette première homélie ne traite dans sa première partie[18] que de la prière et du devoir de prier.

Notons que le second mouvement de cette première homélie commence avec la phrase : « Mais il serait temps d'examiner aussi, dans la mesure du possible la signification des mots de la prière. »[19] Cette seconde partie reprend l'introduction au *Notre Père* en *Mt* 6, 7 : « Quand vous priez, ne faites jamais de *bla-bla* comme les païens… » Mais on sera surpris justement de retrouver qu'elle est introduite par la même expression : καιρὸς ἂν εἴη, qu'à l'ouverture de la seconde partie du traité *Sur les titres des psaumes* :

> Après avoir distingué ainsi ces étapes, le moment peut-être est venu d'examiner également le *logos* des titres[20].

N'aurait-on pas là l'introduction d'une seconde partie de traité ? Inversement, notre première partie d'homélie, elle, correspondrait-elle à une première partie générale d'un traité *Sur la prière* ? On aurait alors, comme dans le cas du *Sur la prière* d'Origène, une première partie générale (ch. 1-17) sur la prière et une seconde partie plus analytique qui se concentre sur le *Notre Père* (ch. 18-30) – et dans le cas d'Origène, se prolonge sur des questions pratiques sur la prière (ch. 31-33).

Certes, au vu de la structure d'ensemble des cinq *Homélies sur le Notre Père*, cette première moitié d'homélie n'a pas l'ampleur attendue d'une première partie de traité. Mais comment justifier sa présence dans un ensemble d'homélies que l'on qualifierait trop vite d'œuvre exégétique, purement exégétique ? À titre de comparaison, voyons comment commencent les huit *Homélies sur les béatitudes*. Après un magnifique exorde invitant à monter sur la montagne auprès du Christ, Grégoire de Nysse écrit : « Que compte comme commencement de notre observation, le commencement de l'enseignement des paroles : 'Bienheureux', dit-il, 'les pauvres de cœurs'… »[21]. Pas de dissertation sur la vertu ou le bonheur, non, une jolie préface et l'on passe tout de suite à l'exégèse. Inversement les *Homélies sur le Notre Père* ont ce début sur la prière avant d'aborder le texte du *Notre Père* à proprement parler avec la deuxième homélie.

---

18 *Or. dom.* I (SC 292, 1-318, 3).

19 *Or. dom.* I (SC 318, 4-5) : Ἀλλὰ καιρὸς ἂν εἴη καὶ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων κατιδεῖν, ὡς ἔστι δυνατόν, τὴν διάνοιαν.

20 *Inscr.* II, 29 (SC 466, 264) : Τούτων οὖν οὕτως ἡμῖν διευκρινηθέντων καιρὸς ἂν εἴη καὶ τὸν περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἐξετασθῆναι λόγον.

21 *Beat.* I (GNO VII.2 78, 23-24) : γενέσθω δὲ ἡμῶν ἀρχὴ τῆς θεωρίας ἡ τῶν εἰρημένων τῆς διδασκαλίας ἀρχή. *Μακάριοι*, φησίν, *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*.

Au moins la première partie de la première *Homélie* peut donc être lue comme une première partie générale sur la prière, tandis que les suivantes seraient consacrées à l'exégèse de la prière particulière qu'est le *Notre Père*. Cette dichotomie est d'ailleurs énoncée *expressis verbis* quelques phrases plus loin :

> Sur ce point, donc, il est bon, me semble-t-il, en un premier temps d'attester autant que possible par ce *logos* qu'il faut de toute façon 'persévérer dans la prière' (*Col* 4, 2), comme le dit l'Apôtre ; ensuite d'entendre de même la voix divine qui nous donne comme sujet la façon de présenter au Seigneur notre demande[22].

À une mini-partie sur la nécessité de la prière succède une maxi-partie exégétique sur la prière de demande que peut être le *Notre Père*.

3 Que l'*Hymne à la prière* renvoie à la tradition platonicienne et stoïcienne sur la prière

Et si l'unité thématique des cinq *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse est donnée par le premier mot du texte, cela explique la présence d'un hymne à la prière dans la première homélie[23]. Il fait écho à la définition de la prière philosophique fournie par Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*, VII 7, 39, 6 : ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή, « La prière est conversation avec Dieu »[24].

Cette phrase le rattache à la tradition platonicienne illustrée au IIe siècle ap. J.-C. par Maxime de Tyr (*Discours*, V 8) qui définit la prière comme ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων, « entretien et langage adressé aux dieux sur ce qu'on a »[25].

---

22 *Or. dom.* I (SC 294, 6-10) : Περὶ τούτου τοίνυν δοκεῖ μοι καλῶς ἔχειν πρῶτον, ὡς ἔστι δυνατόν, τῷ λόγῳ διαμαρτύρασθαι τὸ δεῖν πάντως *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖν*, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, εἶθ' οὕτως ἀκοῦσαι τῆς θείας φωνῆς τῆς ὑποτιθεμένης ἡμῖν τὸν τρόπον ὅπως χρὴ προσάγειν τῷ κυρίῳ τὴν δέησιν.

23 *Or. dom.* I (SC 304-308).

24 Voir A. Le Boulluec, « Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène », in : L. Perrone (éd.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (BEThL 164), I, Leuven 2003, 397-407, ici 400-401 [= *Alexandrie antique et chrétienne, Clément et Origène* (ÉA-SA 178), Paris 2012, 137-149, ici 141]. Il renvoie aussi à la définition en termes légèrement différents dans Origène, *Sur la prière* IX, 2.

25 Cette définition est elle-même tirée de celle que Platon dans le *Banquet*, 203a offre de la divination comme ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἄνθρώπους « l'entretien et le langage

De fait, la dernière strophe de *l'Hymne à la prière* commence par ces mots : Προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία[26], « la prière est conversation avec Dieu », et finit quasiment par ces mots : *τῶν παρόντων ἀπόλαυσις*, « [elle est] jouissance de ce qu'on a ». Il s'agit presque d'une citation, ce qui montre que Grégoire reprend à son compte cette définition tout en la modifiant légèrement : étant conversation avec Dieu, la prière comporte, comme dans toute conversation, une part de plaisir, de joie pour savourer l'instant présent offert à Dieu et tout ce qu'il contient de réussite et de vertu.

Mais, dans ce cas, comment expliquer que cet hymne récuse de fait en même temps cette tradition platonicienne selon laquelle on ne doit pas faire de demande matérielle aux dieux ? Car Grégoire affirme juste avant l'*Hymne à la prière* : « la prière protège aussi l'agriculteur du péché en multipliant les fruits dans un petit lopin de terre, en sorte que le péché n'entre plus en lui avec le désir de posséder »[27]. Comment la prière multiplie-t-elle la production d'un petit champ ? Comment est-elle « fertilité pour les agriculteurs »[28] ? Il est remarquable, dans la formulation de Grégoire, qu'il ne dise pas que la prière rapproche de Dieu qui bénit ceux qui le prient en multipliant les récoltes, même si cela est sans doute sous-entendu. En effet, Dieu est défini dans la quatrième *Homélie* comme celui qui « *donne nourriture à toute chair* (*Ps* 135, 25) »[29]. Mais, par un raccourci, c'est la prière qui « multiplie les fruits » et fait « la fertilité des agriculteurs ». Par cette figure poétique, la prière semble agir elle-même ! L'explication de cette bizarrerie nous semble résider dans la quatrième *Homélie* : « C'est pourquoi nous avons reçu l'ordre de demander ce qui suffit à la conservation de notre substance corporelle, lorsque nous disons à Dieu : *Donne le pain*, et non luxe, richesse, etc. »[30]. Grégoire ajoute plus loin : « Tu es en personne maître de ta prière : si ton abondance ne vient pas de ce qui appartient à autrui (…), un tel pain est le pain de Dieu »[31]. La quatrième demande du *Notre*

---

qu'ont les dieux envers les hommes ». Voir Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne*, 99.

26 *Or. dom.* I (SC 308, 1).

27 *Or. dom.* I (SC 302, 10-13) : Ἐπέχει γὰρ τὸν γεωργὸν τῆς ἁμαρτίας ἡ προσευχή, ἐν ὀλίγῳ τῆς γῆς τοὺς καρποὺς πλεονάζουσα, ὡς μηκέτι τῇ τοῦ πλείονος ἐπιθυμίᾳ συνεισιέναι τὴν ἁμαρτίαν.

28 *Or. dom.* I (SC 306, 14) : γεωργῶν εὐφορία.

29 *Or. dom.* IV (SC 466, 14) : *τῷ διδόντι τροφὴν πάσῃ σαρκί.*

30 *Or. dom.* IV (SC 454, 4-6) : Διὰ τοῦτο ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας, *Τὸν ἄρτον δός*, τῷ θεῷ λέγοντες, οὐ τρυφήν, οὐδὲ πλοῦτον…

31 *Or. dom.* IV (SC 466, 20-468, 3) : Αὐτὸς κύριος εἶ τῆς εὐχῆς. Εἰ μὴ ἐξ ἀλλοτρίων ἡ εὐπορία (…) θεοῦ ἄρτος ἐστὶν ὁ τοιοῦτος… On remarquera ici l'emploi d'εὐχή en lien peut-être avec la tradition des Περὶ εὐχῆς.

Père : *Donne-nous notre pain quotidien aujourd'hui*, est donc comprise comme une prière de modération « qui protège l'agriculteur du péché » et du « désir de posséder ».

Mais en écrivant que « Tu es maître de ta prière », Grégoire rejoint une double réflexion du stoïcisme sur la prière. D'abord la critique des prières vaines par Sénèque qui écrit dans une *Lettre à Lucilius* : « Tu fais une chose excellente et pour toi salutaire, si, comme tu dis, tu persévères dans ce chemin de bon sens qu'il est stupide de prier pour ce que tu peux demander à toi-même »[32]. On est donc bien « maître de [sa] prière »[33] comme le dit Grégoire et demander le luxe est une prière vaine. Mais Marc Aurèle dans les *Pensées pour moi-même*, tempère ce qu'il pouvait y avoir d'athée dans cette phrase de Sénèque et écrit : « Mais qui t'a dit que les dieux ne coopèrent pas aussi à ce qui dépend de nous ? »[34], au sens où ils nous aident à ne rien craindre, à ne rien désirer et à ne s'affliger de rien. Grégoire est dans la même logique quand il dit que l'abondance, le pain qui ne vient pas de la culture de la terre d'autrui mais d'un juste travail de son champ est pain de Dieu. Il veut dire que c'est la coopération des efforts agricoles de l'homme, d'une mystique de la frugalité et de la bénédiction divine qui font l'abondance d'un maigre bout de terre. On est là en terre stoïcienne.

La réflexion sur la prière ne se limite donc pas au début du texte ni à l'*Hymne à la prière*, mais l'ensemble des *Homélies* doit être relu dans un va-et-vient fécond entre la théorie de la prière (apparemment éclectique puisqu'elle puise aux platoniciens et aux stoïciens) et l'exégèse du *Notre Père*.

4 Que les homélies sont adressées à des gens passionnés de recherche

On peut invoquer un dernier argument pour prouver que les homélies sont à situer dans une réflexion sur la prière. Il se trouve encore et toujours dans la première phrase du texte :

> Pour la prière, c'est le Verbe divin qui nous introduit à son enseignement, à travers ce qu'il suggère aux disciples dignes de lui qui poursuivent avec

32 Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XLI, 1 (éd. F. Préchac [CUF], Paris 1969) : *Facis rem optimam et tibi salutarem si, ut scribis, perseueras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare cum possis a te impetrare.*

33 *Or. dom.* IV (SC 466, 20-21) : Αὐτὸς κύριος εἶ τῆς εὐχῆς.

34 Marc Aurèle, *Pensées pour soi-même*, IX 40, 9-10 (éd. A.S.L. Farquharson, Oxford 1944) : τίς δέ σοι εἶπεν ὅτι οὐχὶ καὶ εἰς τὰ ἐφ'ἡμῖν οἱ θεοὶ συλλαμβάνουσιν ;

> effort la connaissance de la prière, à savoir comment il convient de se concilier l'oreille de Dieu par les mots de la prière[35].

Le texte s'adresse à des chrétiens, disciples du Christ, mais surtout à « ceux qui poursuivent avec effort », τοῖς ἐν σπουδῇ, c'est-à-dire à des σπουδαῖοι « des gens d'étude », des *studiosi*. Et que font ces gens ? Ils « poursuivent la connaissance », ils font de la recherche : ἐπιζητοῦσιν ! Ils cherchent la connaissance, la γνῶσις, comme les bons *gnostiques* auxquels s'adressent Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*. Et quel est l'objet de cette connaissance ? La προσευχή du *Notre père*. Qu'on relise bien la phrase. Cette προσευχή du *Notre père* est l'hypothèse (ὑποτίθεται), le sujet apparent du texte. Mais derrière ce sujet apparent, il y en a un plus caché qui est induit (ὑφηγεῖται), c'est l'εὐχῆς διδασκαλία, un « enseignement sur ce qu'est la prière » en soi. Grégoire nous donne là la structure d'un ouvrage binaire qui porte d'abord sur la prière en soi et ensuite sur la prière particulière du *Notre Père*.

Concluons. En définitive,
– si une partie de la tradition manuscrite a donné pour titre aux *Homélies sur le Notre Père* le titre de περὶ προσευχῆς et si justement le mot εὐχῆς ou προσευχῆς est le premier mot du texte,
– si les *Homélies sur le Notre Père* reprennent en plusieurs points le traité *Sur la prière* d'Origène en prolongeant notamment l'opposition entre εὐχή et προσευχή,
– si le début abrupt de la première homélie et les développements sur la prière en soi qui s'y trouvent correspondent à une première partie, générale, d'une structure de traité *Sur la prière*,
– si les *Homélies sur le Notre Père* font écho aux débats philosophiques sur la prière des platoniciens et des stoïciens,
– si le texte est bien adressé à des gens passionnés de recherche, ou appelés à devenir tels qui, en fin de compte, veulent savoir ce qu'est la prière,

on aurait bien raison, non pas à cause d'un seul de ces arguments mais à cause de ce faisceau convergent d'arguments, de voir dans cet ouvrage plus que de simples homélies et de l'inscrire dans la tradition Περὶ εὐχῆς. On pourrait même considérer les *Homélies sur le Notre Père* comme des homélies-traité *Sur la prière*, selon l'exemple fameux des cinq *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze, qui se présentent, selon Chiara Sani, « comme un traité sur

35 *Or. dom.* 1 (SC 292, 1-4) : Εὐχῆς ἡμῖν διδασκαλίαν ὁ θεῖος ὑφηγεῖται λόγος δι' ὧν τοῖς ἀξίοις αὐτοῦ μαθηταῖς τοῖς ἐν σπουδῇ τὴν γνῶσιν τῆς προσευχῆς ἐπιζητοῦσιν ὅπως οἰκειοῦσθαι προσήκει τὴν θείαν ἀκοὴν διὰ τῶν ῥημάτων τῆς προσευχῆς ὑποτίθεται.

la Trinité »[36]. Homélies-traité, voilà qui sonne étrange en français, mais pour les Grecs, tout cela n'est que λόγος, mot valable pour les deux genres. Et c'est bien ainsi que Grégoire définit les *Homélies sur le Notre Père* dans les tout premiers mots du cinquième sermon: « Le *logos* a progressé jusqu'au plus haut point de la vertu »[37]. Rappelons en effet à propos du titre de l'œuvre qu'on a pris l'habitude d'appeler *Homélies sur le Notre Père* ce que M. Cassin écrit dans l'introduction à ce texte[38]: ce titre « n'est pas sans difficulté: on voit les variations de la tradition manuscrite qui opposent en particulier la mention du *Notre Père* et celle de la prière, et les alternances entre λόγος et ὁμιλία. (…) La forme λόγος, plus ancienne et largement remplacée par la suite par la forme ὁμιλία, a de bonnes chances d'être sinon originale, du moins la plus ancienne. » Même si ce titre est artificiel et combine des éléments de titre de différents manuscrits, on pourrait tout aussi bien appeler les *Homélies sur le Notre Père* un λόγος (ou λόγοι) περὶ προσευχῆς, ce qui rendrait bien compte de la structure et du contenu de l'œuvre.

Bibliographie

Origenes Werke II, Die Schrift vom Gebet, éd. P. Koetschau (GCS), Leipzig 1899.

Amato, E., *Favorinos d'Arles, Œuvres*. III, *Fragments* (CUF), Paris 2010.

Géhin, P., *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière* (SC 589), Paris 2017.

Le Boulluec, A., « Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène », in: L. Perrone (éd.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (BEThL 164), I, Leuven 2003, 397-407 [= *Alexandrie antique et chrétienne, Clément et Origène* (ÉA-SA 178), Paris 2012, 137-149].

Lozza, G., « Origene e Gregorio Nisseno esegeti del 'Padre nostro' », in: L.F. Pizzolato – M. Rizzi (éd.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001, 211-221.

Meredith, A., « Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer », *The Heythrop Journal* 53 (2002) 344-356.

Moreschini, C. (dir.), *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano 2000.

Nunez, L., *L'énigme des premières phrases*, Paris 2017.

Timotin, A., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout 2017.

36 « Come un trattato sulla Trinità », écrit Chiara Sani, dans la préface à C. Moreschini (dir.), *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano 2000, LXXII.

37 *Or. dom.* V (SC 478, 1): Ἦλθε προιὼν ὁ λόγος ἐπ' αὐτὸ τῆς ἀρετῆς τὸ ἀκρότατον.

38 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 259.

Convergences et divergences entre interprétation du Psautier et exégèse du Notre Père

Jean Reynard

Le *Psautier* et le *Notre Père* constituent deux textes de l'Écriture, tous les deux sont des adresses à Dieu et se signalent par leur usage liturgique, mais bien des traits les opposent. Le premier est un long livre composé de cent cinquante pièces isolées qui sont autant d'invocations d'Israël à son Dieu, le second représente en quelques lignes l'enseignement du Christ résumant les aspects-clefs de la prière chrétienne. Or, Grégoire a consacré à cette péricope cinq denses homélies, tandis qu'il a cherché à rendre compte de l'ensemble des psaumes dans une seule œuvre, qui occupe presque le double de la précédente. Dans un cas, il approfondit l'étude de chaque verset, dans l'autre il adopte un angle d'attaque particulier, en s'intéressant aux titres des psaumes et en faisant précéder leur étude par celle de l'organisation du livre comme préalable nécessaire au commentaire des unités psalmiques elles-mêmes. La confrontation de cette méthode avec celle qu'il emploie pour traiter un passage central du Nouveau Testament peut être instructive en ce qu'elle permet de distinguer plusieurs manières d'expliquer un texte, selon qu'il appartient à la Première Alliance ou à la Seconde, prière ancrée dans le judaïsme et expression essentielle de la foi chrétienne. On constatera que les deux méthodes divergent par leur objet, mais qu'elles convergent par le recours à des techniques parallèles.

Les derniers éditeurs des *Homélies sur le Notre Père* ont d'ailleurs rapproché les deux textes et souligné des parallèles de structure entre les deux : similitude du plan général, rôle de l'*akolouthia*, présence d'une forme de progression spirituelle construite dans la lecture du Psautier et celle du Notre Père, dans un cas montée vers la béatitude, dans l'autre ascension vers l'assimilation à Dieu. Le traité *Sur les titres des Psaumes*[1], considéré en général comme un écrit précoce dans l'œuvre de Grégoire et, en tout cas, antérieur aux *Homélies sur le Notre Père*, aurait-t-il constitué un laboratoire pour l'élaboration d'une méthode d'exégèse, appliquée par la suite à d'autres écrits, cette fois néotestamentaires, en particulier aux *Homélies sur le Notre Père*, comme à *celles sur les Béatitudes* ?

1 J. Reynard, *Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes* (SC 466), Paris 2002.

 | DOI:10.1163/9789004463011_014

1 De nettes différences

Ce sont d'abord cependant les différences qui frappent. Elles sont évidentes et séparent les deux textes : l'un constitue la réponse à une demande formulée par un interlocuteur proche de Grégoire, désireux de connaître son avis sur les en-têtes des psaumes, l'autre commence *ex abrupto* sans préciser ni les raisons ni les circonstances de la composition du commentaire du Notre Père ; l'un porte sur de courtes notices figurant en tête des psaumes, presque des *marginalia* sur lesquels le lecteur va peu s'attarder en les considérant comme secondaires par rapport au psaume lui-même – ce qui explique que Grégoire n'ait pas voulu consacrer un traité au seul problème des titres, mais l'ait fait précéder d'une introduction générale au Psautier –, l'autre commente une des pages les plus célèbres du Nouveau Testament, le Notre Père, symbole de la prière chrétienne ; l'un s'occupe d'une question pointue et assez technique d'exégèse, le rôle et la fonction des titres, qu'on trouve traitée dans les introductions des traités savants consacrés aux psaumes par les prédécesseurs de Grégoire, Origène et Eusèbe de Césarée, dans les préfaces à leurs grands commentaires[2], et il revendique dans son traité une certaine forme d'approche technique, l'autre examine les versets du Notre Père dans une visée d'abord pastorale éloignée de la perspective plus scientifique d'Origène ; l'un prend donc la forme d'un traité – même si un seul manuscrit l'intitule *logos* sur les titres, l'expression est employée par Grégoire au début de son texte, comme le font remarquer les éditeurs en corrigeant ma traduction « question des titres » par « traité sur les titres » pour faire ressortir le genre littéraire du texte[3] –, l'autre nous est présenté comme un ensemble d'homélies prêchées, même si elles ont été revues pour l'édition et publiées à l'origine sous le terme générique de *logos* et non d'*homilia*, introduit ensuite. Ces différences renforcent l'impression que ces œuvres appartiennent probablement à deux périodes assez éloignées de la production grégorienne, peut-être distantes d'une dizaine d'années entre la fin des années 370 et celle des années 380, d'autant qu'aucun écho, qu'on le situe au niveau lexicographique ou à celui des citations bibliques, n'est repérable.

2 Voir sur la question : J.-M. Auwers, « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », in : *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg 1994, 37-54 ; Idem, « Origène et la structure littéraire du Psautier », *Adamantius* 20 (2014) 28-35.

3 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 38 n. 7. À titre de défense de ma traduction, je ferais observer que le discours sur les titres traite bien de la question des titres.

Mais, au-delà de ces oppositions, la manière de présenter et d'organiser l'argumentation plaide pour le rapprochement des deux textes, ainsi que des similitudes thématiques.

2 Convergence rhétorique : célébration de la prière et des psaumes

Je partirai d'une comparaison entre la première partie introductive du traité sur les titres et la première homélie sur le Notre Père qui fait également office d'introduction.

Grégoire souligne que le Psautier est le livre de prière chrétien par excellence en lequel s'exprime la piété du fidèle qui reprend à son compte les paroles du psalmiste. D'où l'importance du livre et la nécessité d'y recourir en toute occasion, car loin de s'imposer seulement à une élite, son aspect plaisant le rend populaire et indispensable à tous :

> C'est un bien propre aux gynécées, il plaît aux enfants comme un jouet, aux vieillards il sert de bâton de repos ; l'homme heureux croit bénéficier du don de cet enseignement et l'homme qu'un malheur a assombri pense que c'est pour lui qu'a été donnée une pareille grâce de l'Écriture. En outre, les hommes, qu'ils voyagent par terre ou par mer ou qu'ils s'adonnent à des travaux sédentaires, tous également sans exception, hommes et femmes, dans toutes leurs occupations, bien portants ou malades, trouvent dommageable de ne pas avoir à la bouche ce sublime enseignement. Et déjà les banquets comme les festivités nuptiales accueillent dans leurs célébrations cette philosophie comme faisant partie de leurs réjouissances[4].

Cette page offre un vif contraste avec celle qui ouvre les *Homélies sur le Notre Père*, montrant combien la négligence pour la prière est la règle générale pour tous les corps de métier, qu'il s'agisse du boutiquier, de l'acheteur, de l'artisan, du plaideur :

> Chacun se porte tout entier et avec zèle à ses affaires et oublie l'œuvre de la prière, en considérant l'activité consacrée à Dieu comme une perte pour ce qu'il se propose d'atteindre[5].

4 *Inscr.* I 3, 5 (SC 466 172, 8-21).
5 *Or. dom.* I (SC 296, 12-15).

Compter sur soi et ignorer l'aide divine, telle est la règle dans le commerce, dans la culture de la terre ou dans les activités judiciaires, sous l'effet d'une cupidité insatiable car «la cause de cela n'est rien d'autre que le refus des hommes d'associer l'appui de Dieu aux efforts de leurs mains»[6].

Il nous est dit d'un côté que tout le monde a les psaumes à la bouche, de l'autre que personne ne songe à prier. Si ce contraste peut sembler curieux quand on pense que la récitation d'un psaume équivaut à prier, on comprend vite qu'il est dû aux ressources de la rhétorique, car aux effets délétères d'une vie sans prière, l'orateur oppose aussitôt les bienfaits de la prière:

> La prière protège aussi l'agriculteur du péché en multipliant les fruits dans un petit lopin de terre, en sorte que le péché n'entre plus avec le désir de posséder davantage. Il en est ainsi pour le voyageur, pour celui qui se prépare à une opération militaire ou un mariage, comme pour tout homme qui a un quelconque projet: s'il accomplit chaque action avec une prière, il se détournera du péché par l'heureux chemin vers ce dont il se soucie[7].

À ce stade, ces bienfaits sont d'ordre matériel, l'efficacité de la prière exaucée éloigne la tentation de pécher. S'il y a convergence dans le tableau plein d'artifice rhétorique des bienfaits de la prière ou de ceux des psaumes, celle-ci est à nuancer, car d'un côté, les psaumes sont recherchés pour leur agrément, tandis que la prière l'est pour son efficacité. L'orateur cherche à faire forte impression dans les *Homélies sur le Notre Père* par une opposition terme à terme des situations, au point de susciter d'ailleurs une note critique de la part des éditeurs: «Ce développement paraît à première lecture très terre à terre, voire matérialiste; il s'agit cependant d'une première approche, qui est fortement nuancée plus loin (17, 19-19, 25), et déjà dans les lignes qui suivent»[8]. C'est ici cependant, à mon avis, la recherche rhétorique du contraste qui prime.

On la trouve portée à un éclat particulier dans l'hymne à la prière qui suit, où, cette fois, les parallèles avec le *Traité* sur les psaumes sont les plus évidents, l'orateur célébrant la prière comme il le fait dans le cas des psaumes, moins pour leur protection contre le péché que pour le caractère universel de leurs bienfaits adaptés à tous les cas qui se présentent:

---

6 *Or. dom.* I (SC 302, 3-5).

7 *Or. dom.* I (SC 302, 10-16).

8 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 303 n. 4.

> La prière est arme du voyageur […], fertilité pour les agriculteurs, salut des marins […], défense de ceux qui sont jugés, délivrance des prisonniers, soulagement des malades, consolation des affligés, allégresse de ceux qui se réjouissent, encouragement pour ceux qui se lamentent, couronne des mariés, fête pour les naissances, linceul des morts[9].

Voyageurs sur terre ou sur mer, cultivateurs sédentaires, bien portants ou malades, participants à des festivités diverses, autant de catégories, métiers ou situations repris d'un texte à l'autre comme témoins du recours à la prière comme aux psaumes, dans la conviction que la récitation des psaumes est la prière par excellence. Mais ce parallèle n'est pas le seul.

3 L'analyse de la prière dans les titres des psaumes et les *Homélies sur le Notre Père* : l'objet de la demande

Le traité sur les psaumes ne peut en effet ignorer le thème de la prière. À cet égard, *Traité* et *Homélies* récusent tous deux le même type de prière, celle qui fait porter la demande sur les biens éphémères. Grégoire commente ainsi le *Ps* 72, 25 :

> Puis il a poursuivi ainsi après ce qu'il venait de dire : *Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel et, de toi, qu'ai-je désiré sur la terre* (*Ps* 72, 25), sinon ce que font jusqu'à aujourd'hui la plupart des hommes. Alors qu'ils ont de tels biens à volonté au ciel, ils tiennent cependant comme un élément de la prière (ἐν εὐχῆς μέρει) le fait de chercher à obtenir de Dieu les chimères trompeuses de la domination, des honneurs, de la richesse ou de cette misérable gloriole pour laquelle la nature humaine est saisie de délire (δοξάριον, περὶ ὃ μέμηνεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις)[10].

À quoi il oppose immédiatement le verset 28 :

> Mais celui qui se trouve parmi ces biens poursuit logiquement : *Pour moi, le bien c'est de m'attacher à Dieu, de mettre dans le Seigneur mon espérance* (*Ps* 72, 28), montrant que devient d'une certaine manière connaturel à

9 *Or. dom.* 1 (SC 306, 11-24).
10 *Inscr.* I 6 (SC 466 202, 8-21).

> Dieu celui qui s'attache à lui par ses espérances et ne fait plus qu'un avec lui (cf. *1 Co* 6, 17)[11].

La dénonciation des demandes matérielles et l'invitation à les rejeter figurent dans la partie introductive, la présentation générale du Psautier. Elles se retrouvent dès la première homélie sur le Notre Père à propos de l'exégèse de *Mt* 6, 7 sur ce qu'il ne faut pas demander :

> [Celui qui] se perd vainement en ses désirs inconsistants est un insensé et un malheureux puisqu'il gaspille en ces rêveries le moment pour décider une réalisation utile, comme celui qui, au moment de la prière, ne se tend pas vers ce qui convient à son âme, mais juge bon de bien disposer Dieu envers les mouvements passionnés de sa pensée [...]. Voilà ce que font le fou de gloire (ὁ δοξομανῶν), celui qui par arrogance désire posséder davantage [...]. C'est que ce serait une démarche des plus insensées que de s'avancer vers Dieu pour demander à l'éternel les biens temporaires, à celui qui est au ciel les biens de la terre, à celui qui est élevé, les choses viles, à celui qui fait don du royaume des cieux cette bonne fortune terrestre et basse, à celui qui fait grâce de ce qui est inaliénable la jouissance fugitive de choses étrangères dont la privation est inévitable, la jouissance, éphémère et l'administration, dangereuse[12].

Même opposition du ciel et des biens de la terre, même insistance sur la folie des hommes en proie à leurs chimères illusoires. La prière devient insensée en ce qu'elle contredit, en se concentrant sur l'obtention des biens terrestres et éphémères, son objet naturel, l'attachement à Dieu et l'union avec lui dans l'éternité, telle qu'elle est affirmée positivement dans le *Traité* et déduite négativement dans ce passage des *Homélies*. S'il y a convergence entre les deux raisonnements, on remarque que pour Grégoire commentateur du *Ps* 72, la demande des biens matériels relève de l'εὐχή qu'il ne distingue pas dans le *Traité* de la προσευχή, distinction entre prière et vœu qu'il introduit dans la deuxième homélie sur le Notre Père[13]. Mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit de préciser les conditions d'une prière véritable, qui définissent un premier stade de l'oraison qui passe par le détachement de la matière dans le cadre général d'une dynamique de la vie spirituelle où intervient dans un second temps la valeur médiatrice de la prière.

11 *Inscr.* I 3, 5 (SC 466 172, 8-21).
12 *Or. dom.* I (SC 324, 3-9 ; 328, 2-3 ; 344, 1-7).
13 *Or. dom.* II (SC 350, 3-10).

4 *Traité sur les titres* et deuxième *Homélie sur le Notre Père* : la prière médiatrice

La deuxième homélie sur le Notre Père aborde la question de la prière médiatrice[14] en s'ouvrant sur la figure de Moïse décrit en mystagogue d'Israël :

> [Les Israélites], après s'être retournés de nouveau vers eux-mêmes, demandèrent au législateur de se faire pour eux médiateur de la volonté divine (cf. *Ex* 19, 19), dans l'idée qu'ils n'avaient pas la force suffisante pour s'approcher de Dieu et recevoir la manifestation divine[15].

Moïse est également célébré pour son rôle de médiateur dans le *Traité* sur les psaumes car il figure dans le titre du *Ps* 89 (*Prière à Moïse*) qui inaugure la quatrième section du Psautier, avant-dernier niveau dans l'ascension vers le sublime :

> Ce n'est plus l'homme ordinaire qui accède à ce niveau, mais celui qui a déjà été attaché à Dieu et se trouve tout proche de lui […]. Tel est celui qui nous donne le signal de la quatrième ascension : il élève avec lui l'homme que les trois précédentes montées ont déjà grandi. Car celui qui est parvenu à cette hauteur se dresse, en quelque sorte, à la frontière de la nature muable et de la nature immuable et il est le médiateur approprié entre les extrêmes : il présente à Dieu des supplications pour ceux qui ont été altérés par le péché (cf. *Ex* 32, 11-13.31-32) et il transmet la compassion de la puissance transcendante à ceux qui ont besoin de cette compassion[16].

Moïse se fait donc intercesseur « en prenant la défense de ses congénères déchus et en fléchissant la divinité pour susciter sa pitié envers les êtres perdus »[17], intercesseur entre la stabilité et l'immutabilité divine d'un côté et la mutabilité humaine de l'autre. Le parallèle avec la figure du Christ médiateur qui conduit les hommes vers Dieu[18] est à l'arrière-plan dans le *Traité*, mais il est

14 Sur la notion de médiation chez Grégoire, voir M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983, 243-246.

15 *Or. dom.* II (SC 348, 7-350, 3).

16 *Inscr.* I 7, 14 (SC 466 204, 6-8 ; 208, 47-54).

17 *Inscr.* I 7, 15 (SC 466 210, 7-9).

18 Voir M. Alexandre, « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia –

explicité dans les *Homélies* où par les mots de la prière « nous apprenons non pas des sons articulés en syllabes, mais une conception de la montée vers Dieu rendue parfaite par un mode de vie élevé »[19].

Grégoire reprend également cette opposition mutabilité/immutabilité dans la suite de l'homélie où la perspective n'est pas seulement morale, mais cosmique, pour aboutir à une sorte d'union mystique de l'âme, une fois débarrassée de tout lien au monde du changement incessant, avec la nature divine entendue dans son état invariable et ineffable[20] :

> *Qui me donnera des ailes comme à une colombe ?* dit quelque part dans les psaumes le grand David (*Ps* 54, 7). Et je pourrais moi aussi avoir l'audace de dire une parole équivalente : qui me donnera ces ailes pour que je puisse m'envoler en esprit à la hauteur de la grandeur de ces paroles, de façon à laisser alors derrière moi toute l'étendue de la terre et […] à parvenir jusqu'aux astres et à contempler toute leur ordonnance, à ne pas m'arrêter même à cela mais à les dépasser aussi, à me trouver hors de tout ce qui se meut et change, et à appréhender la nature stable, la puissance immuable qui a son assise en elle-même, qui conduit et porte tout ce qui est dans l'être, tout ce qui dépend de la volonté ineffable de la sagesse divine, pour que, me trouvant par la pensée au-delà de tout ce qui varie et change, par l'établissement de l'âme dans l'immuable et l'immobile, je m'apparente d'abord en esprit à celui qui est immuable et invariable[21].

Cette identification à David, auteur des psaumes, ce recours à sa suite aux ailes de l'âme pour rejoindre les astres et la nature immuable trouvent leur parallèle dans le *Traité* où celui qui, avec Moïse au *Ps* 89, « a franchi les toiles d'araignée de cette vie grâce à la fermeté de son aile », « médite en philosophe sur le muable et l'immuable, c'est-à-dire sur ce qui est toujours ce qu'il est et sur ce qui ne cesse de devenir ce qu'il n'est pas »[22]. Le rôle des psaumes comme prière médiatrice entre l'homme et Dieu, et comme supplique adressée par l'homme à Dieu est ainsi souligné par les *Homélies* comme par le *Traité* qui,

---

P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30-47.

19 *Or. dom.* II (SC 352, 9-354, 2).

20 Sur le lien entre immutabilité divine et fixité dans le bien, voir Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 254-256.

21 *Or. dom.* II (SC 358, 7-360, 13).

22 *Inscr.* I 8 (SC 466 224, 3-4 ; 226, 20-22).

tous deux, cherchent à dessiner un parcours spirituel où servent de modèles les deux figures majeures que sont Moïse et David, eux qui ont incarné par leur vie même cette fonction de passeur du muable vers l'immuable, du temporel vers l'éternel, et invité à les suivre dans cette voie tous ceux qui les accompagnent.

5 *Traité sur les titres* et deuxième *Homélie sur le Notre Père* : diverses considérations techniques montrent les convergences entre les textes

C'est également dans la deuxième *Homélie sur le Notre Père* qu'apparaissent des considérations plus techniques sur la prière, qui évoquent celles sur les titres dans la deuxième partie du *Traité* qui leur est consacrée. Si la distinction entre vœu et prière est propre aux *Homélies* – « Le vœu (εὐχή) est une promesse de quelque chose qui est pieusement consacré, tandis que la prière est une demande de biens présentée à Dieu avec supplication »[23] –, la définition même de la prière se retrouve dans le *Traité*.

Dans l'étude proprement dite des titres des psaumes, Grégoire propose d'abord « une présentation technique (τεχνικὴ ἔφοδος) » dans laquelle il remarque qu'on trouve dans les titres des psaumes, accolés au nom du prophète David, d'autres termes, parmi lesquels celui de « prière (προσευχή) »[24]. Il cite ensuite le titre *D'une prière à David* (*προσευχῆς τῷ Δαβίδ*), qui correspond aux *Ps* 16 et 85 de la LXX, et celui du *Ps* 101, *D'une prière au pauvre* (*προσευχῆς τῷ πτωχῷ*). Enfin, à la fin de sa présentation, il souligne qu'un titre est clairement mis à part, celui du *Ps* 89 : « Dans un seul psaume, exceptionnellement on trouve le titre : *Prière à Moïse, homme de Dieu.* »[25] Dès cette première catégorisation, le mot προσευχή est cité à quatre reprises, c'est-à-dire plus qu'aucun autre terme figurant dans les titres psalmiques, et il l'est d'entrée de jeu, indice de l'importance qu'il revêt pour un livre qui se présente lui-même comme un livre de prières. C'est alors que Grégoire définit la prière : « La prière est une supplique adressée à Dieu pour une chose profitable. »[26]

La prière, définie d'abord comme une supplique, est comprise en référence à trois titres dans lesquels elle concerne trois personnes qui lui donnent son sens :

23 *Or. dom.* II (SC 354, 8-10).
24 *Inscr.* II 1 (SC 466 264, 5-6 ; 266, 15).
25 *Inscr.* II 1 (SC 466 268, 53-270, 54).
26 *Inscr.* II 3 (SC 466 278, 5-6) : ἡ δὲ προσευχὴ ἱκετηρία ἐστὶ περί τινος τῶν συμφερόντων προσαγομένη τῷ θεῷ.

David, le pauvre, Moïse. Elle peut devenir alors « une conversation familière avec Dieu (θεοῦ ὁμιλία) »[27]. Dans les *Homélies*, c'est dans l'hymne à la prière que celle-ci est également définie comme « conversation avec Dieu »[28]. La notion de *parrhèsia* (παρρησία) est importante dans les deux œuvres, car la prière, nous dit le *Traité*, en nous permettant « de nous rapprocher de Dieu »[29], nous accorde la liberté de parole[30].

Si David est présenté comme un modèle pour louer Dieu, il l'est aussi pour prier : à lui seul conviennent la prière comme la louange, à nous de l'imiter pour acquérir la liberté de prier comme de louer : « Il faut s'efforcer de rendre notre vie semblable à la sienne, afin d'avoir la liberté (παρρησία) d'adresser des prières »[31], comme nous posséderons celle de louer Dieu[32].

Le pauvre et Moïse constituent deux autres modèles, en ce qu'ils représentent, l'un la conscience nécessaire d'un manque, l'autre l'image de l'éloignement du monde[33]. Dans le cas du pauvre, « la tension de notre prière sera en quelque sorte animée et intériorisée quand nous saurons de quels biens nous sommes pauvres, et quand, face au retard de ce que nous désirons, le cœur nous manquera. Et ainsi, notre demande se répand par nos yeux et, au lieu de mots, elle s'exprime par des larmes. »[34] Cette dernière évocation des limites du langage est explicitée ainsi dans le *Traité* :

> Et le Seigneur, me semble-t-il, confie une idée semblable à ceux qui lui disent : *Apprends-nous à prier* (*Lc* 11, 1), en considérant que la prière n'est pas affaire de mots, mais de vie (ὡς οὐκ ἐν ῥήμασι τῆς προσευχῆς, ἀλλ᾽ ἐν τῷ βίῳ κατορθουμένης), là où il dit : *Si vous remettez aux hommes leurs fautes, à vous aussi le Père céleste remettra vos péchés* (*Mt* 6, 14)[35].

Quant aux *Homélies*, elles évoquent également une eau qui « ne vient pas de fontaines étrangères, mais sourd de nous-mêmes, qu'on parle soit des sources

---

27 *Inscr.* II 9 (SC 466 352, 22).

28 *Or. dom.* I (SC 308, 1).

29 *Inscr.* II 3 (SC 466 282, 54-55) : τότε προσιέναι διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ.

30 Voir É. Ayroulet, « La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197-214.

31 *Inscr.* II 3 (SC 466 286, 37-39).

32 *Inscr.* II 3 (SC 466 284, 65-66).

33 *Inscr.* II 3 (SC 466 286, 39-288, 51).

34 *Inscr.* II 3 (SC 466 288, 44-48) : ἔμψυχός τις γίνεται καὶ ἐνδιάθετος τῆς προσευχῆς ὁ τόνος, ὅταν γνῶμεν τίνων πτωχεύομεν καὶ πρὸς τὴν ἀναβολὴν τῶν ποθουμένων ἀκηδιάσωμεν.

35 *Inscr.* II 3 (SC 466 282, 55-60).

des yeux, soit de la conscience pure du cœur», aussi bien que les mots de la prière, «par lesquels nous apprenons non pas des sons articulés en syllabes, mais une conception de la montée vers Dieu rendue parfaite par un mode de vie élevé»[36].

L'idée d'une insuffisance du langage articulé pour formuler une prière qui trouve une meilleure expression dans les larmes et, plus généralement, dans la vie de l'orant tourné vers Dieu, correspond dans le *Traité* au rôle que joue la musique dans les psaumes et les hymnes, car l'hymne, à la différence du chant, est au-delà des mots, «il est accompli, non grâce au sens des mots, mais grâce à la vie supérieure»[37], en écho à l'invitation préliminaire de «faire de [sa] vie un psaume»[38], c'est-à-dire d'accéder à la vie sublime et céleste qui trouve son modèle dans celle de David[39].

Malgré cette perspective différente, l'analyse que le *Traité* propose de la prière présente cependant bien des similitudes avec celle qu'offrent les *Homélies*: les termes en sont comparables, il est précisé que la prière n'est pas simple prononciation de mots, mais que, comme la louange, elle suppose une assurance, une liberté familière, cette παρρησία qui caractérise l'état où l'homme a dépassé la crainte et la honte pour s'entretenir directement avec Dieu[40]. C'est aussi l'aboutissement d'un cheminement couronné par l'acquisition d'une liberté fondée sur des actes, en vue, comme le dit Grégoire en commentant *Mt* 6, 12-13, de «reconnaître en soi-même par la liberté de parole (παρρησία) que nous donne notre vie la ressemblance avec Dieu»[41]. Une ressemblance qui est aussi le but de l'itinéraire tracé par le *Traité* qui souligne pour sa part que, si David offre un modèle de prière grâce à sa *parrhèsia* avec Dieu, le croyant a grand besoin de suivre des étapes dans sa prière avant de partager la familiarité d'un David ou d'un Moïse avec Dieu[42]. En effet, après avoir précisé qu'elle a pour condition l'harmonie d'une vie irréprochable, Grégoire distingue deux stades de la prière: la prière comme ascension vers Dieu avec pour corollaire une prise de conscience de l'existence d'un manque d'où peut naître un désir, ensuite la prière comme «tension intérieure» de ce nouveau

36 *Or. dom.* II (SC 352, 2-5; 352, 9-354, 2).
37 *Inscr.* II 3 (SC 466 284, 16-17).
38 *Inscr.* II 3 (SC 466 280, 20-21).
39 *Inscr.* II 3 (SC 466 286, 37-38).
40 Voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944[1], 103-115.
41 *Or. dom.* V (SC 480, 4-5). Voir sur ce thème H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 7), Freiburg 1952.
42 *Inscr.* II 3 (SC 466 288, 41-48).

désir à la fois informé de ce qui se dérobe à lui et désespéré par l'éloignement de son objet. À l'extériorité d'une demande portant sur des réalités mondaines se substitue un processus d'intériorisation de la prière qui n'est plus simple formulation d'un souhait, mais expression sensible d'un manque insurmontable qui se traduit par les larmes et constitue la marque même du désir dans son aspiration infinie, car «Dieu n'est pas seulement l'objet éternellement désiré, il est vraiment la beauté désespérante (cf. *Cant.* XII [GNO VI 369, 20])»[43].

6 L'organisation du Psautier et celle du Notre Père : la méthode d'interprétation

Ces développements se conjuguent avec ceux des *Homélies* et leur convergence thématique est renforcée par le primat accordé à la pastorale dans les deux œuvres, qui proposent un itinéraire de montée spirituelle vers le divin. Elles visent à tourner l'homme vers Dieu pour le rendre semblable à lui. Cet aspect spirituel domine totalement les deux textes qui défendent un enseignement moral universel et ne s'arrêtent pas à des questions plus factuelles comme la liturgie ou les rites. Avant de traiter spécifiquement la question des titres des psaumes, Grégoire présente une interprétation générale du Psautier et définit sa méthode de lecture. Celle-ci a une prétention scientifique dont témoigne la volonté de mettre en évidence les sections du livre par des délimitations précises. Mais tout cet aspect d'analyse textuelle, assez limité d'ailleurs, doit révéler le but (σκοπός) du livre qui devient celui de son auditeur et lecteur. Le but du livre est l'acquisition de la béatitude, cette vertu proprement divine placée en tête du Psautier, à laquelle l'homme parvient par participation[44] : *Bien-*

---

43 H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942[1], 1988[2], 78.

44 Voir D.L. Balás, *Μετουσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Studia anselmiana 55), Roma 1966. Sur les aspects eschatologiques de la participation à Dieu, voir M. Alexandre, «Perspectives eschatologiques dans les *Homélies sur les Béatitudes* de Grégoire de Nysse», in : H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 257-291, ici 281-282 : «L'idée-force d'une unité conceptuelle entre béatitude première et dernière comme participation à Dieu, Grégoire l'a placée en exergue de sa prédication dès le début de la première homélie» : c'est bien sûr logiquement ce même thème, mis en valeur d'emblée, qui oriente les huit prédications des *Homélies sur les Béatitudes*.

heureux l'homme (Μακάριος ἀνήρ), dit le premier verset du premier psaume, célébrons la béatitude en louant Dieu, dit le *Ps* 150. Si le but est donné d'emblée, l'atteindre suppose une série d'étapes délimitées par les cinq parties du Psautier, qui forment une espèce de cheminement progressif :

> Tout le contenu du Psautier a été divisé en cinq sections et il y a dans ces sections une disposition et une division selon les règles de l'art. La délimitation des sections est claire, puisqu'elles finissent de manière identique par des paroles à la gloire de Dieu que l'on peut reconnaître d'après la division que nous montrons dans le Psautier[45].

Or, la béatitude constitue aussi le but de la prière selon l'enseignement du Notre Père expliqué par Grégoire. La deuxième homélie affirme en effet, commentant *Notre Père qui es aux cieux*, que « celui qui s'est comporté d'une façon digne de la parenté divine, celui-là regarde à bon droit vers la cité céleste, lorsqu'il nomme Père le roi des cieux et sa patrie, la béatitude céleste »[46]. Quant au verset *Que ton règne vienne*, il introduit également à la béatitude : « Apprenons de l'exhortation présente ce qu'il faut demander *aujourd'hui* et ce qu'il faut demander pour après : le *pain* relève du besoin d'aujourd'hui, le *règne* relève de la béatitude espérée »[47], affirme la fin de la quatrième homélie.

Si la béatitude comme but du livre des *Psaumes* est donnée par son premier mot, chaque psaume initial de chaque section indique son sens général : de l'éloignement du mal pour le *Ps* 1, à la proximité divine grâce à la médiation de Moïse au *Ps* 89 qui dénonce la vanité du monde matériel, et à la célébration de la grâce divine qui vient sauver l'homme au *Ps* 106. Ces moments sont distingués comme autant d'échelons d'une progression spirituelle. Grégoire résume ainsi le parcours : « La parole a fait contempler un bien particulier, par lequel nous acquérons la béatitude qui vient de Dieu selon une certaine progression ordonnée des biens que l'on contemple dans chaque section, entraînant l'âme toujours plus haut, afin qu'elle parvienne à la plus haute cime des biens »[48], cime atteinte au *Ps* 150 qui décrit le concert de louanges des hommes et des anges.

Les *Homélies sur le Notre Père* défendent la même vision, qui s'organise autour des différents versets du Notre Père. Si la progression qui suit les étapes délimitées par les cinq homélies n'a pas la netteté de celle qui structure le Psau-

45 *Inscr.* I 5 (SC 466 192, 1-6).
46 *Or. dom.* II (SC 382, 9-12).
47 *Or. dom.* IV (SC 474, 18-21).
48 *Inscr.* I 9 (SC 466 254, 13-17).

tier, du fait de sa division en sections savamment délimitées comme le montre l'exégète, elle existe néanmoins, accentuant davantage les aspects moralisateurs dans les deux premières homélies, les doctrines théologiques dans les deux suivantes. Enfin, la dernière homélie lève tout doute en déclarant que « le discours a progressé jusqu'au point le plus élevé de la vertu, car il dépeint par les mots de la prière comment il veut que soit celui qui s'avance vers Dieu : qu'il paraisse n'être presque plus dans les limites de la nature humaine, mais devienne semblable à Dieu lui-même par la vertu »[49], tandis que le dernier psaume, échelon final de l'ascension tendue elle aussi vers l'assimilation à Dieu par la vertu, met l'accent sur un autre aspect plus musical, au sens d'harmonie, en célébrant le salut universel des créatures unies dans la louange de Dieu avec à l'arrière-plan la doctrine de l'apocatastase. Il est d'ailleurs possible que cet itinéraire en cinq homélies, qui suit les versets du Notre Père, reprenne le schéma de la progression selon les cinq sections du Psautier, en référence elles-mêmes au Pentateuque.

Outre les analyses voisines de la prière, les thèmes spirituels de la liberté de parole, de la *parrhèsia*, de l'immutabilité divine face au caractère changeant de l'homme, de l'importance de l'alliance divine invoquée par celui qui prie scandent de nombreux développements des deux œuvres qu'ils rapprochent. Des exposés propres à chacune les différencient cependant nettement : c'est le cas des denses réflexions théologiques relatives aux doctrines trinitaires, aux rapports du Père et du Fils, à la question de l'Esprit saint dans les *Homélies sur le Notre Père*, absentes du *Traité*, tandis qu'on ne trouve pas dans les *Homélies* l'abondance des images agonistiques caractéristique des développements inspirés par les titres des psaumes. Reste un grand souci rhétorique qui anime la construction du discours, notamment dans les instructions à portée moralisatrice et le souci de faire en sorte que les versets du Notre Père obéissent au schéma d'un progrès vers l'assimilation à Dieu, de la même manière que les sections du psautier sont autant d'étapes vers l'acquisition de la béatitude. Il y a là des indices suffisants pour penser que le traité *Sur les titres des Psaumes* est bien le lointain inspirateur des *Homélies sur le Notre Père*, ou, en tout cas, que son schème interprétatif, tel qu'il l'a appliqué au Psautier, a nourri et commandé la réflexion grégorienne dans son exploitation exégétique de la péricope du Notre Père.

49 *Or. dom.* V (SC 478, 1-5).

Bibliographie

Alexandre, M., « Perspectives eschatologiques dans les *Homélies sur les Béatitudes* de Grégoire de Nysse », in : H.R. Drobner – A. Viciano (éd.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes : An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14-18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 257-291.

Alexandre, M., « Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse », in : Y. de Andia – P.L. Hofrichter (éd.), *Christus bei den Vätern : Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30-47.

Auwers, J.-M., « L'organisation du psautier chez les Pères grecs », in : *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg 1994, 37-54.

Auwers, J.-M., « Origène et la structure littéraire du Psautier », *Adamantius* 20 (2014) 28-35.

Ayroulet, É., « La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante des fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009, 197-214.

Balás, D.L., *Μετουσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa* (Studia anselmiana 55), Roma 1966.

Balthasar, H.U., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942[1], 1988[2].

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944[1], 1953[2].

Merki, H., *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 7), Freiburg 1952.

Reynard, J., *Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes* (SC 466), Paris 2002.

Les figures bibliques dans les *Homélies sur le Notre Père* de Grégoire de Nysse : comparaison avec le traité *Sur la prière* d'Origène

Daniel Vigne

Au seuil de cette étude, précisons-en les strictes limites. Il ne s'agit pas de comparer ici l'exégèse des auteurs concernés, ni de façon générale, ni dans les deux œuvres citées, mais uniquement de pointer dans ces textes leurs ressemblances et différences en ce qui concerne les personnages de la Bible. De plus, les homélies de Grégoire de Nysse étant au centre de l'enquête, c'est uniquement à partir et en fonction d'elles que l'on interrogera le texte d'Origène, laissant de côté les figures que l'on trouve chez Origène et non chez Grégoire, pour ne retenir que celles qui leur sont communes et celles qui sont propres à Grégoire. Enfin, il ne sera pas possible d'approfondir ici les enjeux de chaque point de la comparaison : notre article ne vise qu'à les identifier avec précision, ce qui, nécessairement, donnera aux résultats de notre recherche un caractère d'« inventaire » assez dense. Pourtant cette enquête se veut exhaustive et permet de cerner clairement la question : comment Grégoire de Nysse présente-t-il les figures bibliques dans ses *Homélies sur le Notre Père*, et avec quelles particularités par rapport au traité de son prédécesseur ?

1 Approche contextuelle

Rappelons, aux plans historique et littéraire, les contextes respectifs des deux œuvres. Le traité *Sur la prière*[1], écrit vers 233 à Césarée de Palestine, est le premier commentaire connu du Notre Père en grec, après celui de Tertullien écrit à Carthage vers l'an 205. En ce siècle de persécutions, instruire les chrétiens sur la prière visait à renforcer la foi d'une Église fervente et minoritaire. La forme du traité s'en ressent : dédié à des personnes précises[2], didactique ou plutôt « didascalique », très fourni en références bibliques, il a un caractère intime et privé qui explique en partie, sans doute, le fait qu'il a été très peu diffusé[3].

1 Origène, *Sur la prière*, éd. P. Koetschau (GCS 3), Leipzig 1899, 297-403 [= *Or.*].
2 Ambroise, ancien gnostique valentinien converti par Origène à la foi chrétienne, et leur amie Tatiana.
3 On n'en connaît qu'un seul manuscrit complet, du 14e siècle, conservé au Trinity College de Cambridge (B.8.10).

 | DOI:10.1163/9789004463011_015

Il comporte deux parties principales, l'une sur la prière en général, l'autre en forme d'explication du *Pater*. Le nombre des figures bibliques invoquées diminue légèrement dans cette seconde partie, mais leur fréquence reste à peu près stable dans l'ensemble du traité.

Prononcées probablement à la fin des années 380, les *Homélies sur le Notre Père* appartiennent, quant à elles, à une époque où le christianisme est devenu religion officielle de l'Empire. Elles ont par conséquent un caractère public, voire politique, dont le prédicateur doit évidemment tenir compte. Son but n'est pas seulement d'encourager et d'instruire des fidèles prêts au martyre, mais de toucher de larges assemblées, certes bien disposées, mais parfois peu engagées sur les chemins de la conversion. Pour cela, l'auteur ne craint pas de recourir aux codes de la culture classique : la beauté littéraire de la langue grecque, ses règles d'éloquence, sa force de persuasion lui servent de canal privilégié d'expression. La Bible reste la matrice de son discours, mais il doit et veut rejoindre son auditoire en lui parlant un langage approprié, différent de celui de son prédécesseur.

Distincts par leur époque et leur visée respective, les deux écrits ne sont pas pour autant étrangers l'un à l'autre. Grégoire de Nysse a certainement lu le traité d'Origène[4]. Mais il s'en démarque plus qu'il ne s'en inspire, composant sa propre œuvre avec grande liberté. En ce sens, la différence des deux écrits, loin de nier leur parenté, pourrait en être une preuve paradoxale, le premier ayant été en quelque sorte le contre-modèle du second. C'est du moins l'hypothèse que nous souhaitons vérifier.

2 Approche analytique

Les chiffres confirment l'écart entre les deux ouvrages. Le traité d'Origène tient en 28 326 mots grecs, les homélies de Grégoire en comptent 15 639. D'un côté un écrit austère, en trente-quatre chapitres, incluant des développements philosophiques et exigeant du lecteur un intérêt spécial pour des questions exégétiques. De l'autre cinq prédications stylées, certes plus longues que des homélies d'aujourd'hui, mais nullement lassantes, car prenant soin de varier le ton et d'illustrer le propos pour retenir l'attention de l'auditoire. Pour ce qui est des citations bibliques, même contraste : le nombre de mots citant les Écritures est d'environ 10 800 chez Origène, 1 200 chez Grégoire[5] ; les références bibliques (citations et allusions ensemble) sont environ 1 650 chez Origène, 240

4 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 47-60.

5 Comparés ici en traduction française ; ces données se basent, pour le traité *Sur la prière*, sur

chez Grégoire ; enfin, 80 % des références bibliques d'Origène sont des citations plutôt que des allusions, chez Grégoire la moitié.

Il est donc manifeste qu'Origène, dans ce traité, se réfère à la Bible de façon plus fréquente et explicite que Grégoire ne le fait dans ces cinq homélies. De façon systématique, en effet, Origène veille à justifier chacun de ses dires par l'Écriture, appuyant explicitement sur elle toute affirmation, ce qui n'est pas le cas dans ces prédications nysséennes où les guillemets, pour ainsi dire, sont moins fréquents. Il n'est pas question de perdre ici de vue l'omniprésence structurante de la Bible dans la pensée de Grégoire : comme l'ont montré maintes études, elle est et demeure l'arrière-fond de toute son œuvre et la source principale de sa pensée[6]. Mais dans ces cinq prédications, il n'a pas semblé nécessaire à l'auteur de citer de longs passages scripturaires ni de produire de longs développements exégétiques. Commentant ici les versets évangéliques contenant le texte du Notre Père, c'est à eux avant tout qu'il s'attache.

Qu'en est-il plus précisément des figures bibliques dans ces deux œuvres ? Ici encore, les chiffres sont parlants : le traité d'Origène comporte environ 270 phrases citant le nom d'un personnage de la Bible, les homélies de Grégoire 32 phrases. Il est vrai qu'une même phrase peut contenir plusieurs noms, et que le même nom peut se retrouver dans plusieurs phrases. Le plus important est donc de savoir combien de personnages bibliques sont présents dans chacune des deux œuvres ; on en dénombre 70 chez Origène, 15 chez Grégoire, tous ceux qui sont nommées par Grégoire l'étant aussi par Origène.

Ces quinze figures communes et explicitement nommées sont le cœur de notre recherche. Mais il faut y ajouter aussitôt, chez Grégoire, six personnages bien identifiables, bien qu'ils ne soient pas désignés pas leur nom. Ce sont le prêtre (Aaron), les trois jeunes gens jetés dans la fournaise (Ananias, Azarias, Misaël), le prophète (Jean-Baptiste) et le jeune homme riche. On peut y ajouter encore trois figures collectives : Amalécites, Assyriens, Juifs incrédules, et enfin trois figures tirées des paraboles : le pharisien au Temple, le débiteur impitoyable et le fils prodigue. Voici donc l'ensemble de ces vingt-sept figures, regroupées par catégories :

le projet de traduction en cours de D. Vigne pour les Sources Chrétiennes ; pour les homélies de Grégoire, sur SC 596.

6 Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983 ; M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008. Le rapport précis entre Grégoire et Origène qu'étudie le présent article, à travers les deux œuvres concernées et sous l'angle des figures bibliques, n'avait jusqu'à ce jour pas fait l'objet d'une étude détaillée.

Grégoire	**15 personnages nommés**	**12 personnages sans nom**
1. Figures fondatrices	**Adam, Ève, Moïse**	**prêtre (Aaron)**
2. Figures historiques	**Samuel, Élie, Ézéchias**	**Amalécites, Assyriens**
3. Figures sapientielles	**David, Job, Jonas**	**(Ananias, Azarias, Misaël)**
4. Figures prophétiques	**Isaïe, Jérémie, Amos**	**prophète (Jean-Baptiste)**
5. Figures évangéliques	**Pierre, Jean, Paul**	**juifs incrédules, jeune homme riche**
6. Figures paraboliques		**débiteur impitoyable, pharisien au Temple, fils prodigue**

Chacune de ces figures bibliques convoquée par Grégoire se retrouve dans le traité d'Origène, mais celui-ci en nomme beaucoup d'autres. En voici la liste classée de la même façon. Chaque série de noms suit l'ordre d'apparition de ces personnages dans la Bible. Les noms en gras sont ceux qui sont présents également chez Grégoire. On ne retient pas ici les personnages sans nom, très nombreux chez Origène ; de même, concernant les figures paraboliques, on ne retient que le débiteur impitoyable, commun à Origène et Grégoire.

Origène	**70 personnages nommés**
1. Figures fondatrices	**Adam**, **Ève**, Caïn, Abel, Noé, Cham, Abram, Sara, Melkisédek, Abraham, Isaac, Rébecca, Ésaü, Jacob, Joseph, **Moïse**, Aaron, Sarra
2. Figures historiques	Pharaon, Josué, Jephté, Samson, Éli, Hophni, Phinées, Anne, **Samuel**, **Élie**, Jéroboam, Josias, **Ézéchias**, Nabuchodonosor, Judith, Holopherne, Mardochée, Aman, Esther, Judas Maccabée
3. Figures sapientielles	**David**, Salomon, Tobie, Tobit, **Job**, **Jonas**, **Ananias**, **Azarias**, **Misaël**
4. Figures prophétiques	Nathan, Raphaël, **Isaïe**, **Jérémie**, Daniel, **Amos**, Habaquq, Malachie, Gabriel, **Jean-Baptiste**
5. Figures évangéliques	Zacharie, Élisabeth, Simon, **Pierre**, **Jean**, Judas, Étienne, Saul, **Paul**, l'Éthiopien, Corneille, Silas, Timothée
6. Figures paraboliques	**débiteur impitoyable** + 13 autres paraboles

À l'évidence, alors qu'Origène mettait en scène une vaste galerie de portraits, Grégoire, bien que connaissant tous ces personnages, ne veut retenir ici que quelques figures choisies, sans s'attarder sur aucune d'elles – à deux exceptions près, comme nous le verrons. Certes, chacun des personnages que le prédicateur convoque est cité à bon escient et de façon utile à son propos. Mais le message spirituel délivré par Grégoire n'exige pas, ici, le rappel de la longue histoire dans laquelle ce message s'enracine. À la différence d'œuvres exégétiques dans lesquelles, comme dans la *Vie de Moïse*, *l'historia* fonde la *théôria*, ces cinq homélies se situent d'emblée à la hauteur d'une méditation spirituelle et d'une exhortation parénétique.

Seules deux figures arrêtent longuement son attention, faisant l'objet de développements d'une grande précision symbolique : le *fils prodigue* de la parabole et le *prêtre* de l'ancienne alliance – et ces figures n'ont pas de nom. Plus que des personnages historiques, ce sont ici des archétypes spirituels que le prédicateur met en lumière et en perspective. Les textes qui les concernent seront présentés à la fin de notre enquête. Mais d'abord, interrogeons les autres figures pour voir comment elles sont nommées et quel type d'humanité elles permettent d'illustrer. En effet, au fil des homélies, il apparaît que chacune d'elles s'inscrit dans deux registres distincts : celui de l'humanité pécheresse et/ou celui de l'humanité sauvée. Telle est, nous semble-t-il, la meilleure clé de compréhension du but poursuivi par Grégoire dans ces homélies : faire passer son auditoire du premier au second de ces types d'humanité, d'une filiation reniée à une filiation accomplie, de la mort à la vie.

3 Figures de l'humanité pécheresse

La première situation, négative, est fortement évoquée dans les *Homélies*. Elle est celle à laquelle Grégoire rattache la majorité des figures bibliques qu'il cite. Avec surprise, on y rencontre non seulement des personnages que la Bible connote péjorativement, tels les Amalécites, les Assyriens, Adam ou Ève, mais aussi les figures les plus saintes et les plus respectées, de Moïse à Isaïe et de Jean-Baptiste à Pierre et Paul. Comme si le prédicateur tenait à montrer que l'humanité entière, solidaire du péché ancestral, est touchée par le mal. Quoi qu'il en soit de sa grandeur et même de ses vertus, au miroir de ces figures, tout homme se découvre impur et pécheur.

En marge des créatures humaines, il faut indiquer la créature spirituelle qui est la cause de leur chute. Figure à part, puisque résolument étrangère au passage du péché au salut qui structure le message de Grégoire, elle est cependant très souvent évoquée par lui : le **diable** est mentionné à vingt reprises et nommé

de seize manières différentes, ce qui montre bien sa pluralité intime et les divisions qu'il suscite. L'Écriture, en effet, « nomme le mal de façons multiples et diverses : *Diable*, *Beelzéboul*, *Mamôn*, *Prince du monde*, *Mauvais*, *Père du mensonge*, *Homicide* »[7] et autres désignations dont usent les homélies[8], renvoyant toutes à l'Ennemi dont les hommes sont victimes.

Comparons, comme nous le ferons désormais pour chaque figure, cette présentation à celle qu'en donne Origène. Les allusions au démon et aux démons sont également très fréquentes dans le *Sur la prière*, mais elles sont l'occasion de plus longs développements. Sur ce sujet, Origène approfondit sa réflexion à partir de quelques textes-clés de la Bible concernant l'origine du mal[9], les « espaces célestes »[10], la victoire du Christ[11], le combat spirituel[12], les attaques du diable[13], la « substantialité » des démons[14], « l'écharde de Satan »[15], la continence[16], autant de thèmes qui ne sont pas traités pour eux-mêmes dans les homélies de Grégoire. Mais il est clair que les deux auteurs se réfèrent à la même démonologie.

Les **Amalécites** et les **Assyriens** vaincus par les Israélites, cités à la fin de l'hymne à la prière, sont pour Grégoire l'image concrète des forces du mal qui s'acharnent contre l'homme. Elles sont multiples, comme on l'a dit à propos du diable ; mais cela même les fragilise et rend possible une victoire paradoxale contre elles. De fait, face à l'armée d'Amaleq, ce n'est pas par la force que le peuple d'Israël a vaincu, mais par un signe surnaturel. La prière de Moïse a « érigé un trophée »[17] qui n'est autre, bien sûr, que le signe de la croix prophétiquement tracé par les bras du prophète. De même, contre les Assyriens, la prière du roi Ézéchias a fait tomber « en une seule nuit, de son épée invisible », 185 000 hommes[18] : disproportion frappante entre la petitesse de la cause et l'immensité de ses effets.

---

7 *Or. dom.* V (SC 518, 14-18).

8 Mauvais (6 fois), Adversaire (4), Serpent (2), Diable (1), Ennemi (1), Menteur (1), Puissances (1), Principautés (1), Maîtres (1), Esprits du mal (1), Tentation (1 ; cf. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 70), etc. À la différence d'Origène, Grégoire n'emploie pas le mot Satan.

9 Origène, *Or.*, XXII 4 (GCS 3 349, 5-6), citant *1Jn* 3, 8.

10 *Ibidem*, XXVI 3 (GCS 3 360, 16), citant *Ep* 6, 11.12 ; XXVI 5 (362, 5-6.13-14), citant *Ep* 6, 13.16.

11 *Ibidem*, XXV 2 (GCS 3 358, 19) ; XXV 3 (359, 7), citant *1 Co* 15, 24-25.

12 *Ibidem*, XXX 1 (GCS 3 393, 11), citant *Ep* 6, 11.12 ; *Or.* XXX 3 (395, 3-8), citant *Ep* 6, 13.16.

13 *Ibidem*, XXX 2 (GCS 3394, 1-23), citant *Jb* 1, 9-11.12.22 et 2, 4-5.10.13.

14 *Ibidem*, XXVII 12 (GCS 3 371, 8-12), citant *2 Th* 2, 4.

15 *Ibidem*, XXIX 5 (GCS 3 384, 2-4), citant *2 Co* 12, 7.

16 *Ibidem*, II 2 (GCS 3 300, 16-23), citant *1 Co* 7, 5.

17 *Or. dom.* I (SC 310, 1-2), cf. *Ex* 17, 8-16.

18 *Or. dom.* I (SC 310, 3-4), cf. *4 Rg* 19, 35 et *Is* 37, 36.

Origène ne cite pas ces deux épisodes de l'histoire d'Israël, mais bien d'autres victoires sont invoquées par lui dans une perspective analogue : celles de Josué sur les Amorites[19], de Jephté sur les Ammonites[20], de Samson sur les Philistins[21], de Judith sur Holopherne[22], d'Esther et Mardochée sur Aman[23]. Judith et Esther sont spécialement mises en lumière, sans doute dans l'intention d'encourager Tatiana, destinataire du traité, à suivre l'exemple de leur courage. Quoi qu'il en soit, le registre guerrier, relu en perspective spirituelle, est bel et bien présent chez l'un et l'autre auteur.

Autre figure collective et négative : celle des **Juifs incrédules**[24], qui nient la divinité du Christ et que Grégoire associe aux pneumatomaques dans le refus de reconnaître la divinité de l'Esprit. En rejetant le don divin, ils en restent à une religion formaliste, représentant ainsi les croyants qui ne pratiquent qu'un culte extérieur et apparent. Grégoire critique cette attitude en citant Isaïe : « Si tu fais briller tes dons par ambition, écoute le prophète quand il montre son dégoût pour les offrandes de tels êtres : *Que me fait la multitude de vos sacrifices ?* dit le Seigneur. *Je suis rassasié des holocaustes de béliers, et la graisse des agneaux et le sang des taureaux et des boucs, je n'en veux pas.* [...] *L'encens est pour moi une abomination* »[25]. En sautant le verset 12, le prédicateur construit la citation de façon à la centrer sur les sacrifices : pourquoi, puisqu'il sait bien que les juifs ne les pratiquent plus ? Sans doute parce que ces sacrifices sont l'image des prières faites par des chrétiens de façon hypocrite, ou même des offrandes faites par certains d'entre eux qui se sont enrichis de façon malhonnête. Il y en avait sûrement parmi les auditeurs, car Grégoire met souvent en garde contre la cupidité.

La critique du judaïsme est également présente dans le traité d'Origène, qui emploie toujours le mot « synagogue » dans un sens négatif[26], qui affirme qu'il manque aux juifs une « connaissance supérieure »[27] et qui attribue leurs échecs politiques à leur impiété[28]. Quant au texte d'Isaïe contre la religion for-

19 Origène, *Or.*, XIV 5 (GCS 3 332, 27-29), citant *Jo* 10, 12.
20 *Ibidem*, IV 2 (GCS 3 307, 25-308, 2), citant *Jg* 11, 30.31.
21 *Ibidem*, XIV 5 (GCS 3 332, 31-333, 5), citant *Jg* 16, 30.
22 *Ibidem*, XIII 2 (GCS 3 326, 22-24) et XIII 3 (327, 18), cf. *Jd* 13, 4-9 et 7.8.
23 *Ibidem*, XIII 2 (GCS 3 326, 18-22), XIV 3 (331, 23-26) et XVI 3 (337, 16-18), cf. *Est* 3, 6-7,4, 16-17 ; 9, 21-22.
24 *Or. dom.* III (SC 426, 13).
25 *Or. dom.* IV (SC 470, 1-5), citant *Is* 1, 11.13.
26 À propos de *Mt* 6, 2.5, fréquemment cité ; cf. aussi Origène, *Or.*, XX 1 (GCS 3 343, 13) et XXXI 6 (400, 5).
27 Origène, *Or.*, II 4 (GCS 3 302, 23).
28 *Ibidem*, XXXI 7 (GCS 3 400, 9-20).

maliste, Origène le cite, lui aussi, mais en incluant le verset 12 que Grégoire omet : *Quand bien même vous viendriez vous présenter devant moi* [...], *je détournerai mes yeux de vous, et quand bien même vous multiplieriez vos prières, je ne vous écouterai pas*[29]. Ainsi Origène évite, semble-t-il, de faire une critique ouverte des sacrifices, qui ont dans son traité une place plus ambivalente : ils peuvent être offerts pour certains péchés[30], mais pas pour d'autres[31], et parfois, comme dans le cas de Caïn, ne sont pas agréés[32]. Dans l'ensemble, il est clair qu'Origène et Grégoire partagent la même lecture, critique et christique, du culte sacrificiel de l'Ancien Testament et du judaïsme de leur temps. De plus, tout comme Grégoire, Origène met fortement en garde contre l'idolâtrie des richesses[33].

Tournons-nous désormais vers des figures bibliques explicitement nommées, en commençant par la première victime des forces du mal : **Adam**. Plus qu'un individu singulier, il est une personne collective et notre représentant symbolique, puisque de lui l'humanité entière procède, non seulement d'un point de vue physique, mais moral. Grégoire le dit avec force : « Adam vit en nous, nous tous, les hommes »[34]. Et un peu plus loin : « celui qui partage la nature d'Adam partage aussi sa chute »[35], écrit-il en citant saint Paul pour qui « tous nous mourons en Adam »[36].

Cette anthropologie adamique est bien connue d'Origène, qui s'y réfère souvent, mais n'est pas évoquée dans son traité. La seule mention d'Adam qu'on y rencontre est de type exégétique : elle concerne la question de savoir si le paradis était un lieu matériel, et par conséquent si Adam pouvait se cacher physiquement de Dieu[37] – à quoi, bien sûr, l'auteur répond par la négative. Sur ce « problème si important »[38], Origène renvoie à un commentaire de la Genèse aujourd'hui perdu.

29 *Ibidem*, XXXI 6 (GCS 3 399, 25-400, 1), citant *Is* 1, 12.15.
30 *Ibidem*, XXVIII 10 (GCS 3 381, 19.22).
31 *Ibidem*, XXVIII 9 (GCS 3 380, 21-381, 9) et XXVIII 10 (381, 18-31).
32 *Ibidem*, XXIX 18 (GCS 3 392, 15).
33 *Ibidem*, XVII 1 (GCS 3 338, 24-339, 7) ; XIX 2 (342, 15-21) ; XXIX 5 (383, 33-384, 1) ; XXIX 6 (384, 13-15).
34 *Or. dom.* V (SC 496, 13).
35 *Or. dom.* V (SC 500, 17-18).
36 *Or. dom.* V (SC 500, 19), citant *1 Co* 15, 22.
37 Origène, *Or.*, XXIII 3 (GCS 3 352, 1-6) ; cf. *Gn* 3, 8.
38 Origène, *Or.*, XXIII 4 (GCS 3 352, 8-9). Noter que les mots de *Qo* 5, 1 « Dieu est au ciel, là-haut », cités par Origène et interprétés par lui de façon non spatiale (Origène, *Or.*, XXIII 4 [GCS 3 352, 21-22]), se retrouvent chez Grégoire dans un sens analogue (*Or. dom.* II [SC 378, 7] ; voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 20-22).

Solidaire d'Adam, tant par leur communauté de nature que par leur complicité dans la faute originelle, **Ève** (seule figure féminine mentionnée par Grégoire), trompée par le serpent. Grégoire déploie à son sujet la célèbre métaphore sur ce reptile maudit[39] qui est aussi, à sa façon, une figure biblique. S'il introduit en nous sa tête, dit l'auteur, « le serpent du plaisir fera sa tanière dans les cavités de notre pensée et il sera difficile à extraire à cause de ses écailles. »[40] Image parlante de la ruse du diable, qui est de s'insinuer de façon discrète et apparemment anodine dans l'esprit de ses victimes pour mieux les circonvenir.

Au sujet d'Ève et du serpent, Origène s'autorise lui aussi une intéressante analyse psychologique, également en forme d'avertissement pédagogique. Il souligne que si la femme a été tentée par le diable, c'est parce qu'elle était déjà sortie du droit chemin : « Son esprit faible et son raisonnement faussé ont précédé, et non pas seulement suivi, le fait qu'elle a désobéi à Dieu et écouté le serpent. Elle avait déjà dévié avant, et c'est pour cela que le serpent s'est approché d'elle »[41]. Que la tentation soit la conséquence du péché plutôt que sa cause, voilà une idée originale, que ne reprend pas Grégoire. Mais les deux auteurs se montrent soucieux de faire du récit de la chute une exégèse attentive et édifiante.

Sont solidaires d'Adam, comme il a été dit, tous les êtres humains nés de lui, même ceux que la Bible honore comme les plus grands, étant en quelque sorte les représentants de la Loi et des Prophètes. C'est ainsi, dit Grégoire, que « **Moïse**, **Samuel** ou un autre de ceux qui se sont distingués par leur vertu »[42] sont autant concernés que les autres hommes par la parole *Remets-nous nos dettes*, en sorte que « la parole qui s'applique à Adam lorsqu'il se repent soit commune à tous ceux qui sont morts avec lui »[43].

Concernant l'association un peu inattendue entre Moïse et Samuel, Origène fournit un parallèle discret, mais significatif. En parlant d'Anne, mère de Samuel, il dit : « Elle pria avec foi et obtint de concevoir Samuel, qui a été mis au même rang que Moïse »[44]. Ces deux noms bibliques étant assez rarement liés[45], il y a là un point de contact entre Origène et Grégoire, même si Origène souligne la grandeur des deux personnages alors que Grégoire veut rappeler qu'ils sont tous deux des hommes pécheurs.

39 *Or. dom.* IV (SC 458, 12-464, 4) ; sur le parallèle avec la quatrième *Homélie sur l'Ecclésiaste*, voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 24.
40 *Or. dom.* IV (SC 460, 13-462, 1).
41 Origène, *Or.*, XXIX 18 (GCS 3 392, 9-13) ; cf. *Gn* 3, 1-2.
42 *Or. dom.* V (SC 500, 14-15) ; cf. *1 Rg* 1, 10-20.
43 *Or. dom.* V (SC 500, 19-21).
44 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 14-16).
45 Cf. cependant *Ps* 98, 6 ; *Jr* 15, 1 ; *Ac* 3, 22-24.

Solidaire d'Adam dans la douloureuse condition humaine, le malheureux **Job**. Grégoire évoque au passage, sans le nommer, les qualités de ce personnage dont Dieu fait l'éloge : *irréprochable, juste, pieux, éloigné de toute mauvaise action*[46]. Mais il cite aussi une phrase très significative : *Qui a été purgé de la souillure*[47] *?* Personne, veut dire l'Écriture, et Grégoire d'insister : « Il est impossible de trouver chez l'homme une seule journée de sa vie sans tache »[48], pas même chez Job. L'insistance de l'auteur est donc, ici encore, sur le fait que cet homme juste n'en est pas moins, comme tous les hommes, marqué par le péché.

Origène manifeste un intérêt spécial pour Job, dont il cite douze fois le nom. Il rappelle en détail quelles furent ses épreuves, admire sa piété quand il prie pour ses fils[49], loue sa justice devant Dieu[50], sa patience et son courage dans le malheur[51], et le compare même au Christ tenté[52]. Il est donc moins, chez Origène, une figure de l'homme pécheur que de l'homme qui résiste au péché. Mais lui aussi, peut-on ajouter, est frappé par l'Adversaire, donc solidaire de toute l'humanité blessée.

Solidaires d'Adam, au long des âges, les plus grands personnages de l'histoire biblique : « Que ce soit le fameux **Élie**, ou celui qui est grand parmi les enfants des femmes par l'esprit et la puissance d'Élie [**Jean-Baptiste**], ou **Pierre**, ou **Paul**, ou **Jean**, ou en général l'un de ceux qui ont reçu de la divine Écriture le plus grand témoignage »[53], tous, dit Grégoire, ont contracté la dette du péché. Ce qui ne signifie pas, évidemment, que l'auteur oublie l'éminence de ces figures et leur caractère de modèle. Mais il veut rappeler que la prière *Remets-nous nos dettes* concerne tous les hommes et qu'il serait illusoire de s'en prétendre exempté.

Origène évoque une fois la figure d'Élie[54], quatre fois celle de Samuel[55], mais sans réserve ni restriction particulière. Il s'agit au contraire de montrer en eux

46 *Or. dom.* III (SC 404, 14-15), citant *Jb* 1, 8.

47 *Or. dom.* V (SC 508, 6-7), citant *Jb* 14, 4.

48 Bien que présentée comme une citation de *Jb* 14, 4-5 en *Or. dom.* V (SC 496, 5-6), cette phrase y fait seulement, semble-t-il, allusion.

49 Origène, *Or.*, XXVIII 10 (GCS 3 381, 18-22), citant *Jb* 1, 5.

50 Origène, *Or.*, XXX 2 (GCS 3 394, 1-4), citant *Jb* 1, 9-12.

51 Origène, *Or.*, XXX 2 (GCS 3 394, 10-23), citant *Jb* 1 et 2.

52 Origène, *Or.*, XXX 2 (GCS 3 394, 23-25) : « Ayant soutenu deux combats et vaincu deux fois, Job n'eut pas à combattre une troisième fois : il fallait en effet que l'épreuve des trois combats fût réservée au Sauveur. »

53 *Or. dom.* V (SC 494, 16-18).

54 Origène, *Or.*, XIII 5 (GCS 3 330, 2-3) sur le miracle de la pluie ; cf. *Lc* 4, 25 ; *Jc* 5, 17 ; *3 Rg* 18, 1.

55 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 14-16) et XVI 3, 1 (337, 7-14) sur sa naissance ; III 5 (329, 12-19) sur un miracle de pluie (*1 Rg* 12, 16-18).

non des fils d'Adam pécheur, mais des hommes sanctifiés par Dieu. Il présente le Baptiste avec admiration comme un maître visionnaire, qui avait des enseignements secrets réservés à certains disciples[56]. Quant à l'idée que Pierre, Paul ou Jean soient, en tant qu'hommes, touchés par le péché, on n'en trouve pas trace dans son traité : ils sont au contraire présentés comme des modèles d'hommes tournés vers Dieu, des priants. Mais puisqu'ils invoquent le Père, il est clair qu'eux aussi disent : *Remets-nous nos dettes* et nous invitent à le faire à leur suite.

En conclusion de cette première galerie de portraits, mentionnons encore un personnage évangélique et deux figures paraboliques signalées par Grégoire. En premier lieu, le **jeune homme riche**, solidaire d'Adam par son autosuffisance et son refus implicite de se repentir. Il représente celui qui semble n'avoir rien à se reprocher – *Tout cela, je l'ai gardé dès ma jeunesse*[57] – et qui, pourtant, doit se convertir. À travers lui Grégoire met encore en garde son auditoire contre le danger des richesses.

Le traité d'Origène n'évoque pas la figure du jeune homme riche. Le seul « jeune homme » dont il rappelle les erreurs est l'apôtre Paul avant sa conversion[58] et le seul « riche de l'Évangile »[59] dont il fait la critique est celui de la parabole du pauvre Lazare. Mais l'insistance récurrente sur la vanité des biens terrestres est clairement commune aux deux auteurs.

Solidaire d'Adam, le **pharisien orgueilleux** qui prie avec enflure et qui, dit Grégoire, « ne savait même pas ce qu'était sa propre nature »[60] : manière originale, d'inspiration philosophique, de décrire son indigence. Mais le traditionnel « Connais-toi toi-même » n'aurait pas suffi à l'en guérir, car Grégoire ajoute : « car s'il avait su qu'il était un homme, il aurait à coup sûr appris de la divine Écriture que sa nature n'était pas pure de toute souillure »[61].

Origène ne se réfère pas à cette parabole et n'utilise nulle part, dans ce traité, le mot « pharisien ». Mais sa critique insistante de ceux qui prient *dans les synagogues et aux angles des places, de façon à être vus par les hommes*[62] renvoie clairement à la même attitude religieuse, très satisfaite d'elle-même au plan humain, mais très insatisfaisante au plan spirituel.

56 Origène, *Or.*, II 4 (GCS 3 302, 24-27) ; cf. *Lc* 11, 1.
57 *Or. dom.* V (SC 494, 6), citant *Mc* 10, 20.
58 Origène, *Or.*, VI 5 (GCS 3 315, 15-24).
59 Origène, *Or.*, XXIX 6 (GCS 3 384, 13-15) ; cf. *Lc* 16, 19.
60 *Or. dom.* V (SC 496, 2) ; cf. *Lc* 18, 10-14.
61 *Or. dom.* V (SC 496, 3-4), nous soulignons, citant *Jb* 14, 4-5.
62 Origène, *Or.*, XIX 1-2 (GCS 3 341, 12-342, 26) et XX 1 (343, 23-344, 6), citant *Mt* 6, 5.

Enfin, le **débiteur impitoyable**[63] est doublement solidaire du péché d'Adam, puisque non seulement cet homme a contracté une énorme dette, mais il aggrave son cas en accablant celui qui en a une petite. Piégé par l'Accusateur, il est d'autant plus lucide sur le péché des autres qu'il ignore son propre état. En accusant autrui du mal qu'il a commis, lui non plus ne se connaît pas lui-même, ce qui n'est pas seulement une erreur philosophique, mais une faute morale.

Origène cite ce personnage de manière très semblable à celle de Grégoire[64] et majore même son châtiment : là où l'Évangile disait seulement que le maître l'avait livré aux tortionnaires, il ajoute qu'il le fait lier et jeter en prison[65]. Il en tire aussi une grande leçon de sagesse morale : « Nous agirons humainement [...] en nous souvenant de nos propres dettes, que nous avons si souvent négligées »[66].

Au total donc, plus de la moitié des figures bibliques citées par Grégoire, soit quinze sur vingt-sept, représentent l'humanité pécheresse. Elles sont de divers types : fondatrices (Adam, Ève, Moïse), historiques (Samuel, Élie, Amalécites, Assyriens), prophétiques (Jean-Baptiste), évangéliques (Pierre, Jean, Paul, jeune homme riche, juifs incrédules), paraboliques (pharisien orgueilleux, débiteur impitoyable), mais renvoient toutes à la condition humaine concrète et commune, partagée par les plus grands personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elles illustrent l'intention de l'auteur de placer tous les hommes sous le signe de sa formule « Adam vit en nous », et par là de faire comprendre l'importance universelle de la demande : *Remets-nous nos dettes*.

Origène n'insiste pas autant sur les conséquences générales de la chute d'Adam, même si, concernant la plupart des figures, son regard est le même que celui de Grégoire. Une explication de la différence vient peut-être de ce que le *Sur la prière* s'adresse, à travers ses dédicataires, Ambroise et Tatiana[67], à des chrétiens convaincus qu'il veut faire progresser en leur offrant des modèles de vertu et de piété. Les homélies de Grégoire, comme celles de Jean Chrysostome à la même époque[68], s'adressent à un public plus large, fait de chrétiens à convaincre et à convertir. Elles requièrent par conséquent une insistance plus forte sur le péché dont il s'agit de sortir.

63 *Or. dom.* V (SC 482, 2-4) ; *Mt* 18, 27-28.
64 Origène, *Or.*, VIII 1 (GCS 3 317, 1-4) et XXVIII 7 (379, 6-8) ; cf. *Mt* 18, 34.
65 Origène, *Or.*, XXVIII 7 (GCS 3 379, 9-12) ; à comparer avec Grégoire, *Or. dom.* V (SC 512, 12-14) ; voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 148.
66 Origène, *Or.*, XXVIII 6 (GCS 3 378, 23-25).
67 Origène, *Or.*, II 1 (GCS 3 298, 18-19) et XXXIV 1, 1 (403, 4).
68 Voir L. Brottier, *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique ». Jean Chrysostome prédicateur : entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.

Venons-en donc à la seconde série de personnages, incluant parfois les mêmes noms, mais présentés dans la lumière et dans la perspective du salut.

4 Figures de l'humanité sauvée

Le **Christ**, tête de l'humanité régénérée, est mentionné plus de soixante fois dans les homélies[69], soit trois fois plus que le diable, ce qui par soi-même souligne sa victoire sur l'ennemi de l'humanité. Mais étant Sauveur et non pas sauvé, et étant Dieu par nature, il transcende le registre des figures : voyons donc surtout comment, à sa suite, les hommes participent de la grâce.

Dans le traité d'Origène, l'omniprésence du Christ est tout aussi frappante, avec 215 désignations[70]. Il l'appelle 37 fois *Jésus*, avec une nuance d'intimité que ne comportent pas les homélies de Grégoire, ce qui s'explique par le contexte que nous venons de rappeler : à un cercle de disciples et à une large assemblée, on ne parle pas de la même manière. Mais évidemment les deux auteurs se réfèrent à lui avec la même foi et la même vénération.

Moïse est pour Grégoire, comme on le sait, une figure de proue de l'histoire du salut, étant aussi, de façon particulière, une figure du Christ lui-même. Certes, Grégoire rappelle que Moïse fait partie de l'humanité pécheresse ; mais les autres mentions de ce personnage montrent l'admiration spéciale que l'auteur lui porte. Le début de l'Homélie II donne le ton : « Quand le grand Moïse conduisait le peuple israélite à la mystagogie sur la montagne… »[71]. Moïse est magnifié comme législateur, comme « médiateur de la volonté divine »[72] et même comme philosophe, proposant des enseignements cachés « au moyen d'énigmes »[73]. On entrevoit ici une véritable « moïsologie » propre à Grégoire, prolongeant la *Vie de Moïse* rédigée peu de temps auparavant, et que confirme la comparaison entre les deux ouvrages[74].

Dans le *Sur la prière*, le nom de Moïse, bien que cité vingt-trois fois, n'a ni l'importance ni la solennité que lui attribue Grégoire. Certes, il est l'acteur humain de l'Exode et l'auteur humain de la Loi, le libérateur et le législateur

69 Fils (17 fois), Verbe (4), Christ (13), Seigneur (20), Sauveur (1), Maître (2), Seigneur Jésus-Christ (5).

70 Fils (35), Verbe (21), Christ (48), Seigneur (31), Sauveur (22), Maître (3), Seigneur Jésus-Christ (2), Jésus (37), Jésus-Christ (5), Seigneur Jésus (11).

71 *Or. dom.* II (SC 348, 1) ; cf. *Ex* 19, 3 ; *He* 12, 20-22.

72 *Or. dom.* II (SC 348, 8-350, 1) ; cf. *Ex* 19, 19.

73 *Or. dom.* IV (SC 458, 12-13), à propos de la métaphore du serpent.

74 Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 26 et 527-539.

du peuple élu. Mais sa personne et sa prière sont peu mises en valeur, sinon à l'occasion des plaies d'Égypte[75] et du titre du Psaume 89 : *Prière de Moïse, homme de Dieu*[76]. Il est clair que Grégoire de Nysse va plus loin dans sa lecture typologique et spirituelle de ce personnage, ce qui ne préjuge en rien de l'influence que d'autres écrits d'Origène, notamment ses homélies sur l'Exode et les Nombres, ont pu exercer sur lui à ce sujet.

Comme figures de l'humanité sauvée, Grégoire cite encore, dans son éloge de la prière, le prophète **Jonas**, le roi Ézéchias et les trois jeunes gens dans la fournaise, mais d'une façon allusive qui le distingue nettement d'Origène. Ainsi, dit-il, « la prière a fait, pour **Jonas**, de la baleine une maison »[77]. Phrase poétique et dédramatisée : Grégoire ne dit rien des circonstances de l'événement, ni du fait que Jonas est sorti des entrailles du monstre.

Origène, quant à lui, nomme Jonas à sept reprises en rappelant les raisons de son épreuve, sa désobéissance à la parole divine, sa repentance quand il est châtié et sa miraculeuse délivrance[78]. Il cite les mots de sa prière[79] et joue sur le sens de son nom, qui signifie colombe : « ce Jonas, devenu saint, participe du Saint Esprit »[80]. Autant de détails narratifs et interprétatifs absents des homélies de Grégoire.

Concernant **Ézéchias**, l'épisode dans lequel le roi « se tourne vers le mur » en suppliant Dieu de le sauver est évoqué dans le même éloge : la prière, dit Grégoire, « a rappelé Ézéchias des portes de la mort à la vie »[81], ce qui prouve sa puissance salvatrice. Mais ici encore l'épisode est à peine évoqué, alors qu'Origène y revient de façon beaucoup plus détaillée.

La maladie d'Ézéchias, précise en effet Origène, n'est pas fortuite : il est « tombé à cause de l'orgueil de son cœur »[82], non seulement dans la maladie mais dans la stérilité et la tristesse : il redoute de mourir parce qu'il est sans descendance[83]. Et le miracle de sa guérison est de grande portée, car à travers son fils Manassé, « il a engendré des enfants divins nés de son esprit bien plus que de son corps »[84], ayant par lui « pris place dans la généalogie du Sauveur »[85].

75 Origène, *Or.*, III 2-3 (GCS 3 304, 24-305, 25).
76 Origène, *Or.*, II 5 (GCS 3 303, 9) ; V 4 (310, 6).
77 *Or. dom.* I (308, 10) ; cf. *Jon* 2, 1-10.
78 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 28-327, 3) et XIII 4 (329, 1-11).
79 Origène, *Or.*, XIV 4 (GCS 3 332, 13-17), citant *Jon* 2, 2-4.
80 Origène, *Or.*, XVI 3 (GCS 3 338, 2-5).
81 *Or. dom.* I (SC 308, 11-12) ; cf. *4 Rg* 20, 2-11 et *Is* 38, 9-20.
82 Origène, *Or.*, XXIX 5 (GCS 3 384, 7-8), citant *2 Par* 32, 25-26.
83 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 16).
84 Origène, *Or.*, XVI 3 (GCS 3 337, 15-16).
85 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 18) ; cf. *Mt* 1, 9-10.

Comme à propos de Jonas, mais à l'inverse de celui de Moïse, Origène s'attache donc bien davantage au personnage et en fait une relecture christologique.

Enfin, concernant les **trois jeunes gens**, Grégoire dit simplement que pour eux la prière « a changé la flamme en *souffle de rosée* »[86], sans les nommer et sans plus de détails.

Origène, quant à lui, commente le récit avec attention. Ananias, Azarias et Misaël, précise-t-il, s'étaient montrés dignes d'être exaucés, ce pourquoi ils ont senti venir sur eux ce *souffle de rosée*[87]. L'auteur cite les mots de leur prière en précisant que « ce passage du livre de Daniel a été marqué d'un obèle, parce qu'il ne se trouve pas dans le texte hébreu »[88]. Enfin, il fait du texte une lecture prophétique : « Sur Ananias et ses compagnons, c'est une bénédiction spirituelle qui descendit, préfigurant celle de tous les saints […], bien plus que la rosée matérielle qui vainquit le brasier de Nabuchodonosor »[89].

Les développements d'Origène sur ces figures bibliques sont donc absents des homélies de Grégoire, alors même que celui-ci, au contraire, valorise le personnage de Moïse qu'Origène met peu en valeur. Mais paradoxalement, ces différences plaident en faveur d'une continuité entre les deux auteurs : comme si le second s'abstenait de reprendre ce que le premier avait amplement exprimé, préférant apporter sa touche propre à ces rétrospectives. De plus, il est frappant de constater que les trois épisodes évoqués par Grégoire (Jonas, Ézéchias et les trois jeunes gens) sont aussi mentionnés par Origène dans son propre éloge de la prière, quoique dans une liste plus longue et un ordre différent[90].

Parmi les figures bibliques de l'humanité sauvée, Grégoire présente encore **David**, à qui il accorde une attention particulière. L'auteur des Psaumes, dont on sait qu'ils font l'objet « d'une lecture et d'une méditation constante »[91] de la part de l'auteur, est désigné sept fois en termes élogieux[92]. De lui seul, Grégoire s'attarde à citer et interpréter les paroles, notamment contre ceux qui les interprètent mal. Donnons-en trois exemples.

86 *Or. dom.* I (SC 308, 13-14) ; cf. *Dn* 3, 50.

87 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 24-26) et XIII 4 (328, 17-22) ; cf. *Dn* 1, 6 et 3, 50.

88 Origène, *Or.*, XIV 4 (GCS 3 332, 2-3) ; *Dn* 3, 25 ; cf. Origène, *Lettre à Africanus*, 4 (SC 302 525-527).

89 Origène, *Or.*, XVI 3 (GCS 3 337, 20-22).

90 Origène, *Or.*, XIII 2 (GCS 3 326, 12-327, 3), citant successivement : Anne et Samuel ; Ézéchias ; Esther et Mardochée ; Judith ; Ananias, Azarias et Misaël ; Daniel ; Jonas.

91 Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 118.

92 David (*Or. dom.* I [SC 330, 3]), le grand David (*Or. dom.* II [358, 9] ; III [396, 14 ; 426, 8]), le psalmiste (*Or. dom.* I [333, 12]), le prophète (*Or. dom.* II [356, 5]), le grand prophète (*Or. dom.* I [334, 8]).

1. Dans l'Homélie I, Grégoire veut écarter l'idée que la prière ait pour but de faire du mal à nos ennemis. Or les « éristiques »[93] citent en ce sens David qui dit : *Que disparaissent de la terre les pécheurs et les iniques pour qu'ils n'existent pas*[94]. La réponse de Grégoire est subtile : ce ne sont pas les pécheurs, mais le péché que David souhaite voir disparaître. « Il prie pour que le mal disparaisse, mais l'homme n'est pas un mal »[95]. L'ennemi qu'il veut voir anéanti, c'est « la troupe des adversaires qui font la guerre à la vie humaine depuis l'invisible »[96]. Même si, au plan littéral, le Psaume vise des êtres de chair et de sang, l'interprétation de Grégoire s'en démarque et témoigne d'un clair refus de la violence.
2. Dans l'Homélie III, contre une excessive confiance en soi-même, le prédicateur insiste sur le fait que seul Dieu peut nous délivrer de nos ennemis. Trois versets de Psaumes du « grand David » illustrent cette pensée : « *Que je sois délivré de ceux qui me haïssent, Que mes ennemis soient rejetés en arrière, Donne-nous ton aide pour nous faire sortir de la tribulation* et toutes les paroles de ce genre », dit Grégoire. Elles permettent de « susciter l'appui de Dieu contre nos ennemis »[97] et ainsi « d'échapper à ces maux grâce à l'appui d'un être supérieur »[98]. Après l'appel à la douceur, l'invitation à l'humilité.
3. Plus loin dans la même homélie, David est cité contre « la folie des pneumatomaques » à propos de la variante de *Lc* 11, 2 : *Que vienne ton Esprit Saint et qu'il nous purifie*. Grégoire argumente : « Serait-ce qu'ils estiment que l'expression *Qu'il vienne* détruit sa dignité ? Alors c'est qu'ils n'écoutent pas le grand David quand il attire le Père à lui et qu'il crie : *Viens nous sauver*. Donc si, pour le Père, venir est salut, comment, pour l'Esprit, venir serait-il matière à reproche ? »[99] Le raisonnement est un syllogisme : du fait que l'Esprit *vient*, on ne peut conclure qu'il n'est pas Dieu, puisque d'après David, Dieu lui-même vient nous sauver. Donc l'Esprit vient à nous en tant que Dieu.

Les mentions du nom de David dans le traité d'Origène sont nombreuses[100], mais la différence d'approche est sensible : alors que Grégoire voit en David

93 *Or. dom.* I (SC 330, 1). Il s'agit de croyants haïssant leurs ennemis.
94 *Or. dom.* I (SC 332, 12-13), citant *Ps* 103, 35 ; cf. SC 334, 15-336, 1 citant *Ps* 34, 4.
95 *Or. dom.* I (SC 332, 17-18).
96 *Or. dom.* I (SC 332, 20-21).
97 *Or. dom.* III (SC 396, 14-398, 3), citant *Ps* 68, 15 ; 59, 13 ; 107, 13.
98 *Or. dom.* III (SC 396, 12-13).
99 *Or. dom.* III (SC 426, 6-11), citant *Ps* 79, 3.
100 13 mentions (4 chez Grégoire) ; Origène cite plus de 70 fois les Psaumes (Grégoire 31 fois).

un penseur spirituel et un théologien mystique[101], Origène le cite comme un auteur inspiré[102] et l'appelle une fois prophète[103], mais sans exalter sa personne. Comme à propos de Moïse, on peut dire que Grégoire invite à une plus grande proximité psychologique qu'Origène avec ce personnage biblique, en soulignant davantage son ardent désir de Dieu et sa bonté envers ses ennemis.

C'est encore à propos des psaumes imprécatoires, et en lien étroit avec David, que Grégoire cite deux autres figures de l'humanité sauvée. La première est **Jérémie**, « qui désirait voir Dieu tirer vengeance de ses adversaires »[104], non en souhaitant leur destruction, mais en leur voulant du bien. Grégoire y insiste : « dans son zèle pour la piété envers Dieu », Jérémie « présente sa requête pour l'ensemble des hommes » afin que « tout le genre humain soit amené à la sagesse »[105]. La prière est incompatible avec la violence.

La personne de Jérémie et ses paroles sont présentées par Origène de façon très semblable à celle de Grégoire. Il résume ainsi son message : « l'oubli des offenses est la plus grande des bonnes actions selon le prophète Jérémie, qui ramène toute la Loi à ce commandement[106]. » Il en cite ce portrait éloquent : « *homme remarquable, illustre et vénérable, auréolé d'une prodigieuse et souveraine majesté* »[107], dont la grandeur tient à ce qu'il intercède pour les pécheurs : « *Voici celui qui prie beaucoup pour le peuple et pour la Ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu.* »[108]

Le dernier personnage de l'Ancien Testament dont Grégoire fait l'éloge est **Amos**, associé à David et Jérémie, et qui comme eux prie afin d'être délivré de ses ennemis, leur souhaitant même *une matrice privée d'enfants et des seins desséchés*[109]. Mais ces mots ne doivent pas être pris à la lettre (d'autant que le verset cité n'est pas d'Amos, mais d'Osée), car aucun saint « n'a déployé de zèle qui soit tourné vers quelque mal ; au contraire, le but de leurs discours est tout entier orienté vers la correction du mal »[110].

101 Voir en *Or. dom.* II (SC 358, 8-360, 14), l'envolée de Grégoire à l'occasion de la parole du « grand David » : *Qui me donnera des ailes… ?* (*Ps* 54, 7).

102 Origène voit en David un porte-parole du Christ, à qui il fait dire : « Vous connaissez cette parole que, par David, j'ai adressée au Père… » (Origène, *Or.*, XV 4 [GCS 3 335, 27-28], citant *He* 2, 12 ; *Ps* 21, 23).

103 Origène, *Or.*, IX 2 (GCS 3 318, 21).

104 *Or. dom.* I (SC 330, 5-6) ; cf. *Jr* 20, 12 et 10, 25.

105 *Or. dom.* I (SC 338, 2-4).

106 Origène, *Or.*, IX 3 (GCS 3 319, 9-10) ; cf. *Jr* 7, 22-23.

107 Origène, *Or.*, XI 1 (GCS 3 322, 2-4), citant *2 M* 15, 13.

108 Origène, *Or.*, XI 1 (GCS 3 322, 6-8), citant *2 M* 15, 14. Le texte hébreu le qualifie ici d'« ami de ses frères ».

109 *Or. dom.* I (SC 330, 7-8), citant *Os* 9, 14.

110 *Or. dom.* I (SC 332, 2-5).

Origène ne cite ni Amos, ni Osée. Mais l'idée que nos véritables ennemis sont des forces invisibles, non *la chair et le sang*[111], est commune aux deux auteurs, et l'on sait qu'Origène, le premier, interpréta le livre de Josué comme allégorie du combat spirituel. Grégoire connaît cette exégèse, très présente à son époque dans la littérature monastique.

Du Nouveau Testament, le personnage auquel Grégoire se réfère de façon positive est **Paul**. Il l'appelle sept fois « l'Apôtre » et le cite nommément une dizaine de fois[112]. Avec Pierre et Jean, Paul est « un de ceux qui ont reçu de la divine Écriture le plus grand témoignage »[113]. Et comme pour exalter sa sainteté, Grégoire propose, à propos de la phrase : *Soyez mes imitateurs comme je suis moi aussi celui du Christ*, une idée très audacieuse : « En sens contraire, cette parole veut que ta disposition soit un exemple pour Dieu en vue du bien ». Il est permis d'espérer, explique l'auteur, que « Dieu imite nos actions quand nous accomplissons quelque chose de bien, pour que tu puisses dire toi aussi à Dieu : moi je l'ai fait, toi aussi, fais-le ; imite ton serviteur, toi le Maître »[114]. Comme si Paul lui-même, en imitant le Christ, incitait celui-ci à le dépasser en bonté.

La place de Paul dans le traité d'Origène est immense, puisqu'il y est cité plus de 300 fois, sans compter les références indirectes, nommé 31 fois par son nom, 16 fois désigné comme « l'Apôtre », et ses écrits reviennent à tout propos sous la plume de l'auteur. Avec une admiration évidente, Origène rappelle les persécutions endurées par Paul[115], la grandeur de sa science[116], l'éminence de ses révélations[117], son titre d'« hypervainqueur »[118], son rôle d'intercesseur[119], son élection par Dieu avant la création du monde[120]. Mais il note aussi, à douze reprises, que Paul lui-même avouait : *Nous ne savons pas prier comme il faut*[121] et souligne que cet homme, « pourtant comblé *de toutes les richesses de la parole et de la connaissance*, n'est pas exempté du danger de pécher en s'élevant au-

111 *Ep* 6, 12, verset cité 7 fois par Origène : *Or.*, XVII 2 (GCS 3 339, 21) ; XXVI 3 (360, 16.22) ; XXVI 5 (362, 5-6.13-14) ; XXIX 2 (382, 13-15.20-22).

112 *Rm* 12, 12 / *Col* 4, 2 (SC 294, 8) ; *1 Co* 11, 1 (SC 486, 9) ; *1 Co* 15, 22 (SC 500, 19) ; *2 Co* 6, 14 (SC 366, 3-4) ; *Ep* 2, 5 (SC 501, 22-23) ; *Ep* 6, 12 (SC 334, 1-4) ; *1 Th* 4, 17 (SC 446, 11-14) ; *He* 1, 3 (SC 416, 10-11) ; *Ac* 17, 28 (SC 312, 11) ; 24 autres citations ne lui sont pas explicitement attribuées.

113 *Or. dom.* V (SC 494, 17-18).

114 *Or. dom.* V (SC 486, 14-16), citant *1 Co* 11, 1.

115 Origène, *Or.*, XXIX 4 (GCS 3 383, 9-22), citant *2 Co* 11, 23-25 ; *2 Co* 4, 8-9 ; *1 Co* 4, 11-13.

116 Origène, *Or.*, II 3 (GCS 3 300, 30-301, 2) et XXIX 5 (384, 1-2), citant *1 Co* 1, 5.

117 Origène, *Or.*, II 1 (GCS 3 299, 8-10) et VI 5 (315, 25-26), citant *2 Co* 12, 7.

118 Origène, *Or.*, II 3 (GCS 3 301, 22-24), citant *Rm* 8, 27.

119 Origène, *Or.*, XXVIII 9 (GCS 3 381, 1-6).

120 Origène, *Or.*, VI 5 (GCS 3 315, 10-26), citant *Ep* 1, 4 et *Ga* 1, 15.

121 Origène, *Or.*, II 1 (GCS 3 299, 10-11), citant *Rm* 8, 26 (verset le plus fréquemment cité dans le traité).

dessus des autres, mais a besoin d'une *écharde de Satan*, qui le tourmente pour qu'il ne s'enorgueillisse pas »[122]. En cela il rejoint Grégoire, qui rappelle que Paul fait pleinement partie de l'humanité pécheresse *et* sauvée.

Les deux parties de cette étude nous ont permis de vérifier l'hypothèse selon laquelle les homélies de Grégoire, dans leur rapport aux personnages bibliques, s'inscrivent dans une fidélité créatrice au traité d'Origène. Certes, Grégoire élague l'abondant matériau scripturaire de son prédécesseur qui, rappelons-le, ne cite pas moins de cinquante-cinq autres figures absentes des homélies. Mais il apporte d'autres insistances, notamment sur les deux dernières figures que nous devons à présent mentionner et qui, chez Grégoire, à la différence d'Origène, prennent une importance toute particulière. Elles nous confirment que celui-ci a bien en tête deux formes d'existence : l'une, solidaire du péché d'Adam, qui doit se retourner vers Dieu dans un mouvement de conversion ; l'autre, solidaire du Christ, qui s'élève vers Dieu dans un élan de sanctification.

5 Deux figures innommées

La première est celle du **fils prodigue**, dont Origène ne dit mot, alors que Grégoire en fait le paradigme de l'homme pécheur dans son retour vers le Père[123]. En sept phrases très denses, la fin de l'Homélie II retrace les étapes de son relèvement, depuis la misère de la « vie des porcs » jusqu'à la douceur du foyer paternel et de la « bonne patrie ». La parabole devient le portrait détaillé du pécheur qui prend conscience de son mal, s'en repent, lève les yeux vers le ciel, ose les mots de la prière, et qui dès lors reçoit le baiser de la Parole, la robe de la pureté retrouvée, l'anneau de l'image divine, les sandales le protégeant de la morsure du serpent, la communion filiale avec le Père. On trouvera en annexe du présent article ce texte remarquable et construit de façon rigoureuse, alternant avec précision le sens littéral et le sens spirituel, l'*historia* et la *theôria*.

Le début de l'Homélie III comporte un autre tableau, en forme d'icône, qui présente non plus l'homme converti, mais le chrétien accompli[124]. On l'identifie volontiers au grand prêtre, mais il faut noter que Grégoire n'emploie

122 Origène, *Or.*, XXIX 5 (GCS 3 384, 1-4), citant *1 Co* 1, 5 et *2 Co* 12, 7.

123 *Or. dom.* II (SC 372, 10-374, 16) ; cf. *Lc* 15, 11-32. Les paraboles, note M. Canévet, « suscitent chez Grégoire un grand déploiement d'imagination » ; « fidèle à la valeur littérale du symbole », il « s'attarde à établir les équivalences symboliques jusque dans les moindres détails du récit. » (Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 158). C'est bien le cas ici. Le fils prodigue est évoqué encore en *Or. dom.* II (SC 384, 12) ; V (492, 10 ; 500, 10).

124 *Or. dom.* III (SC 386, 1-394, 16) ; cf. *Ex* 28, 4-39 ; 36, 8-38 ; *Lv* 8, 6-10.

nulle part dans ces homélies le mot ἀρχιερεύς, d'ailleurs rare dans son œuvre. Il appelle simplement ce personnage le **prêtre**[125] et prend soin de ne pas l'identifier explicitement à Aaron, autre nom peu cité dans son œuvre[126]. L'étude détaillée de ce passage n'est pas à reprendre ici[127], mais on ne saurait trop insister sur son importance paradigmatique. Il présente sous une forme imagée ce qui est pour Grégoire l'essence et la perfection de la vie chrétienne.

En trois développements successifs et parfaitement accordés entre eux est ici tracé le portrait du croyant qui offre sa personne en sacrifice[128]. Les ornements sacerdotaux, symboles des vertus qui découlent de l'intimité avec le Père, sont décrits d'abord de façon littérale, puis spirituelle, et en troisième lieu justificative, contre ceux qui reprocheraient à Grégoire d'allégoriser et d'extrapoler : de sortir du « sens obvie » du Notre Père pour proposer « de telles paroles sans qu'elles s'accordent d'elles-mêmes avec le sujet »[129]. C'est dire combien l'auteur tient à défendre ce propos qui est comme le centre et le sommet de l'œuvre. On trouvera en annexe le tableau structuré de ce passage-clé.

Les métaphores du fils prodigue et du prêtre consacré sont un diptyque dans lequel se retrouvent les deux points de vue qui ont guidé notre lecture : celui de l'humanité tributaire d'Adam, celui de l'humanité sanctifiée en Christ. Ces deux tableaux ne séparent pas deux catégories d'êtres, mais représentent ensemble le mouvement qui transforme le même être en le faisant aller du péché au salut. Le premier décrit ce fils perdu en qui tout homme peut se reconnaître, qui se lève et fait le « vœu » de revenir vers la maison du Père. Le second le décrit entrant pleinement dans le mystère de la prière et le sacrifice de sa personne ; non un grand-prêtre au sens séparé du terme, mais le fils consacré que chaque chrétien est appelé à devenir.

125 *Or. dom.* III (SC 386, 4) : ἱερέας, forme tardive de ἱερεύς. Des 12 mots de même racine utilisés par Grégoire (SC 294, 4 ; 386, 4.5 ; 388, 6.13.15 ; 390, 16 ; 392, 6.7.8.12 ; 394, 13), 11 sont concentrés dans ce passage.

126 Sur l'effacement de la figure d'Aaron dans l'œuvre de Grégoire, cf. M. Harl, *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (ÉA-SA 135), Paris 1993, 347-349.

127 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 545-551 ; voir également J. Kovacs, 584–588.

128 *Or. dom.* V (SC 392, 11).

129 *Or. dom.* V (SC 392, 14-394, 1).

6 Conclusion

L'examen des figures bibliques présentes dans les homélies de Grégoire confirme à la fois le lien originel de ces prédications avec le traité d'Origène sur la prière et la grande autonomie de l'évêque de Nysse dans son approche du Notre Père. Une différence importante entre les deux œuvres, on l'a dit, est que la première partie du traité d'Origène porte sur la prière au sens large, le *Pater* n'étant commenté que dans un deuxième temps. Cette partie introductive est l'occasion de mettre en valeur de nombreux exemples d'hommes et de femmes de prière à travers l'Écriture. Grégoire, qui se veut plus directement proche des mots de la prière dominicale, ne juge pas nécessaire de faire de ses homélies le lieu d'une catéchèse biblique. Mais l'évocation de certains personnages lui donne l'occasion de développements entièrement personnels : Moïse et David parmi les personnages nommés, le fils prodigue et le prêtre parmi les figures symboliques, sont mis en lumière de façon tout à fait originale.

Saturé de références explicites à l'Écriture, le traité d'Origène avait pour but d'enseigner et d'instruire. Les soixante-dix figures bibliques évoquées au fil du texte sont autant de portraits imprégnant les mémoires. Peu préoccupé de rhétorique, le discours d'Origène est celui d'un didascale et d'un exégète s'adressant à des lecteurs avertis. Les homélies de Grégoire, quant à elles, sont avant tout les paroles d'un évêque en charge d'âmes. L'art oratoire lui vient en aide pour toucher les cœurs, élever l'auditoire, faire son éducation morale et spirituelle. Quoique l'Écriture y affleure à tout instant, servant et illustrant son propos, c'est plus allusivement que l'auteur se réfère aux récits bibliques. S'il se fait exégète, c'est en mettant entièrement les textes qu'il commente au service de sa démarche homilétique et pastorale. Il n'est pas moins habité qu'Origène par l'unique Parole divine, mais il la transmet différemment, ayant reçu, en un autre temps, une autre responsabilité. Grégoire choisit donc ici d'évoquer les figures bibliques qu'il cite plutôt que de raconter leur histoire. Cependant, deux d'entre elles prennent sous sa plume une importance exceptionnelle : le fils prodigue et le prêtre, icônes d'une humanité qui sort de sa condition pécheresse et qui se revêt de sainteté filiale. Suscitant les talents d'interprète de Grégoire, ces figures font l'objet de deux textes remarquables et finement structurés qui méritent, en conclusion, d'être cités pour eux-mêmes.

7 Le fils prodigue, figure de l'homme converti

Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, II (SC 373-374)

Historia	*Theôria*
Dans le récit du jeune homme qui avait abandonné le foyer paternel et l'avait déserté pour partager la **vie des porcs**,	le discours montre la **misère de l'homme** en racontant sous forme d'histoire son départ et sa vie de débauche.
Et il ne le ramène pas vers sa fortune originelle avant qu'il n'ait perçu son malheur présent et n'ait pratiqué les **paroles de repentir.**	Et ces dernières se trouvaient avoir quelque rapport avec les **mots de la prière**,
car il dit là : *Père, j'ai péché envers* **le ciel** *et contre toi.*	Il n'aurait pas ajouté à son aveu le péché envers le ciel s'il n'était pas persuadé que le ciel était **sa patrie** et qu'il avait commis une faute en le quittant.
C'est pourquoi la pratique d'un tel aveu lui rend son père précisément accessible, de sorte que son père court vers lui et se jette à son cou avec un **baiser**	– cela signifie le **joug de la Parole** que la tradition évangélique applique aux lèvres de l'homme qui s'est dépouillé de la première joucle du commandement et a secoué la loi qui le gardait –
et il le revêt précisément de sa **robe**,	non d'une autre mais de la **première** [**robe**], dont a été dénudé par sa désobéissance celui qui, aussitôt après avoir goûté les fruits défendus, a vu qu'il était nu.
Et l'**anneau** qu'il lui met au doigt	suggère, par la ciselure du chaton, le recouvrement de l'**image.**
Il protège aussi ses **pieds** par des sandales	pour qu'il n'aille pas, en approchant, le talon nu, de la tête du **serpent**, en subir la morsure.

(*suite*)

Historia	*Theôria*
De même donc que là, ce qui est cause de la bienveillance du père pour le jeune homme, c'est le fait qu'il se soit retourné vers le **foyer paternel** (celui-ci est le ciel envers lequel il dit à son père avoir péché),	de même ici aussi, me semble-t-il, le Seigneur, en enseignant à appeler *Père* celui qui est *aux cieux*, te fait te souvenir de la **bonne patrie** pour, en t'inspirant un désir plus fort du bien, te mettre sur la route qui fait remonter de nouveau vers la patrie.

8 Le prêtre, figure du chrétien accompli

Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, III (SC 386-394)

Historia	*Theôria*	*Theôria²*
La Loi, qui contient l'ombre des biens à venir et qui annonce par avance en **figures** la vérité au moyen d'**énigmes**, ↓	Tandis que le législateur spirituel, notre Seigneur Jésus-Christ, en dépouillant la Loi de ses voiles corporels et en conduisant à la clarté **les énigmes des figures**, ↓	Mais on dira peut-être que cela n'est pas, selon le sens obvie, la signification de la prière qui est proposée à **notre explication**, et que nous concevons de telles paroles sans qu'elles s'accordent d'elles-mêmes avec le sujet.
lorsqu'elle introduit le prêtre dans le sanctuaire inaccessible pour qu'il y **prie Dieu**, rend d'abord pur celui qui y entre au moyen de purifications et de lustrations.	en premier lieu, ce n'est pas une seule personne qu'il distingue de tout le peuple pour le conduire à **s'entretenir avec Dieu**, mais c'est à tout homme, de manière égale, qu'il fait grâce de cette dignité, puisqu'il rend commune à ceux qui le veulent la grâce du sacerdoce.	Qu'on se rappelle donc de nouveau les premiers mots de la prière : en effet, celui qui s'est préparé de façon à oser en toute franchise **nommer Dieu son père**,
Ensuite, après l'avoir paré du **vêtement** sacerdotal remarquablement ouvré d'or, de pourpre	Ensuite, ce n'est pas avec un **ornement** étranger, tiré du raffinement d'une teinture et d'un tissage minutieux, qu'est forgée artificieuse-	c'est précisément celui qui se revêt de **ce vêtement** que le discours a décrit, [** ci-dessous]

(*suite*)

Historia	***Theôria***	***Theôria²***
	ment la beauté du prêtre, mais il le revêt de l'ornement qui lui correspond et lui est naturel,	
et des autres **fleurs** de teinture,	en le parant des **fleurs** gracieuses de ses vertus plutôt que de la robe de pourpre bigarrée.	
lui avoir posé le **pectoral** en bandeau,	Il orne aussi sa **poitrine** non d'un or terrestre mais en embellissant la beauté de son cœur par une conscience intacte et pure.	qui répand la lumière autour de sa **poitrine**
	Il ajuste aussi sur ce bandeau le rayonnement des pierres précieuses : celles-ci sont les brillances des *saints* ***commandements***, comme il apparaît à l'apôtre. Mais il affermit aussi avec le **caleçon** cette partie pour laquelle cette espèce de vêtement est l'ornement peu clair ; et tu n'ignores pas, en tout cas, que c'est le manteau de la tempérance qui est l'ornement de cette partie du corps.	par l'éclat des **commandements**,
↓	↓	↓
avoir suspendu les **clochettes** aux **franges**, avec les petites **grenades** et les **fleurettes**, avoir fixé par en haut le vêtement de dessus au moyen des **épaulettes**,	Puis, après avoir suspendu aux **franges** de la vie les petites **grenades** intelligibles, les **fleurettes** et les **clochettes** – cela, on le concevrait avec vraisemblance comme les signes visibles d'une conduite conforme à la vertu, pour que la voie en cette vie devienne évidente – donc, après avoir suspendu aux franges, en guise de clochette, le discours de la foi qui résonne clair, en guise de petite grenade, la préparation cachée de l'espérance à venir, voilé par la grande âpreté de la vie, en guise de fleurettes, la grâce toute en fleur du paradis, [* ci-dessous]	[** qui fait sonner les **clochettes**, qui fait fleurir les petites **grenades**, qui porte sur ses **épaules** les Patriarches, puisqu'il a échangé leurs noms contre leurs vertus pour se parer lui-même,]

(*suite*)

Historia	*Theôria*	*Theôria²*
avoir orné sa **tête** du diadème	Il orne encore sa **tête** d'une pensée céleste, non en inscrivant une empreinte de lettres sur une feuille d'or mais en imprimant Dieu lui-même dans la partie maîtresse de sa pensée.	lui qui orne sa **tête** de la *couronne de justice*,
et avoir répandu l'**essence parfumée** en abondance sur ses cheveux,	Il répand sur ses cheveux l'**essence parfumée** qui est distillée au profond de l'âme elle-même.	qui tient ses cheveux tout humides de l'**essence parfumée** céleste,
elle l'amène ainsi vers le **sanctuaire inaccessible**	[* il le conduit ainsi vers le **sanctuaire inaccessible**, le plus intérieur du Temple. Or ce sanctuaire inaccessible n'est pas inanimé ni fait de main d'homme, mais il n'est que la réserve cachée de sa pensée s'il est vraiment inaccessible au mal et impénétrable pour les pensées mauvaises.]	qui entre à l'intérieur des **sanctuaires** célestes **inaccessibles**, lieux vraiment inaccessibles et impénétrables à toute pensée profane.
pour qu'il y accomplisse les **rites secrets**.	Et il prépare comme victime sacrificielle à conduire à Dieu, par le **rite mystique**, nul autre que lui-même. Car celui qui est ainsi conduit par le Seigneur vers ce sacerdoce, parce qu'il a fait mourir *la pensée de la chair* par *le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire une parole de Dieu*, apaise Dieu ainsi quand il se trouve dans le sanctuaire inaccessible, car il s'est offert lui-même par un tel **sacrifice** et *il a présenté son propre corps comme victime vivante, sainte, agréable à Dieu*.	Mais comment il convient que la personne consacrée soit préparée, le discours l'a suffisamment montré dans ce qui a été examiné en détail ; il resterait à considérer la requête même que Moïse a enjoint à celui qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire inaccessible de **présenter à Dieu**.

Bibliographie

Brottier, L., *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique ». Jean Chrysostome prédicateur : entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Cassin, M. – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008.

Harl, M., *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (ÉA-SA 135), Paris 1993, 347-349.

Preghiera e comunione con Dio: un aspetto del *De oratione dominica* di Gregorio di Nissa visto alla luce di *Stromata* VII di Clemente di Alessandria

Ilaria Vigorelli

1 Dalle teorie sulla preghiera nel tardo antico al μετὰ θεοῦ εἶναι di Gregorio di Nissa

I commenti al «Padre nostro» che precedono in ordine cronologico le omelie del Nisseno si trovano in area latina nel *De oratione* di Tertulliano (198-200), cui segue il *De dominica oratione* di Cipriano (251-252). L'intento di entrambi i commenti è prevalentemente catechetico e rivolto ai neofiti. In ambito greco, la riflessione sulla preghiera si presenta più marcatamente filosofica, sia per come appare negli *Stromata* di Clemente Alessandrino (fine II secolo), o nell'ultima catechesi (n. 23) di Cirillo di Gerusalemme, come pure nel trattato *Sulla preghiera* di Origene. Quest'ultimo propone una vera e propria pedagogia della preghiera e solo in seguito offre un commento dettagliato al «Padre nostro». Anche Gregorio di Nissa dedica nel suo commento una prima omelia alle considerazioni sulla necessità di pregare e sul bene ontologico della preghiera *qua talis* per poi commentare, nelle successive quattro omelie, le singole invocazioni contenute nella preghiera del Signore. Nella prima omelia, quindi, – come pure nella prima parte della seconda in cui sviluppa le disposizioni dell'orante e l'invocazione iniziale «Padre nostro» –, si possono ravvisare degli elementi che inducono ad indagare maggiormente se si possa trovare un filo rosso che colleghi la teologia di Gregorio a quella di Clemente rinvenendo, oltre alla mediazione di Origene e degli altri Cappadoci, qualche fonte comune o per lo meno prossima ad entrambi. Lo scarto temporale tra le considerazioni di Gregorio e quelle di Clemente è ampio e un'adeguata contestualizzazione delle cause e delle finalità che produssero entrambe le trattazioni richiederebbe una ricognizione storica del tema che esula dall'intento che ci proponiamo con questo breve scritto[1]. Qui vorremmo offrire alcune considerazioni su come in entrambi

1 Rimandiamo perciò per Clemente a A. Le Boulluec, «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène», in: L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (BEThL 164), Leuven 2003, I, 397-407 [= Idem, *Alexandrie antique et chrétienne: Clément et Origène* (ÉA-

 | DOI:10.1163/9789004463011_016

gli autori sia presente un modo particolare di riferirsi a che cosa sia il pregare, che è nuovo in Clemente rispetto a quanto era stato considerato prima di lui in ambito filosofico e che analogamente si ravvede in Gregorio, non soltanto a livello di contenuti specifici ma anche nella modalità di intendere la relazione che si instaura tra chi prega e Dio. L'ontologia della relazione tra Dio e l'uomo è studiata dunque mediante il caso particolare della preghiera.

La domanda sulle ragioni del confronto tra i due padri si potrebbe quindi sviluppare su due questioni: 1) possiamo ipotizzare che dei tratti di origine biblico-cristiana siano passati al medio e al neoplatonismo attraverso Clemente, e siano poi stati assimilati nel discorso filosofico sulla preghiera? 2) Gregorio ha forse potuto assumere delle considerazioni di matrice clementiniana grazie anche alla mediazione di autori come Porfirio e Giamblico? Come si intreccia la tradizione platonica e quella del cristianesimo alessandrino nella dottrina dell'unione con il divino causata dalla preghiera e narrato nel *Timeo* di Platone, poi ripreso dal commento di Proclo[2]? Per rispondere compiutamente a queste domande si dovrebbe inaugurare una nuova linea di ricerca che dal *milieu* culturale del padre Cappadoce possa ritracciare le contaminazioni derivanti al neoplatonismo dalla prossimità con il cristianesimo alessandrino.

Nel breve trattato sulla preghiera contenuto nella prima omelia, il vescovo cappadoce si sofferma, infatti, a rendere ragione delle differenze tra la preghiera cristiana e la preghiera pagana, raccogliendo cioè quanto la critica filosofica aveva già vagliato nel paganesimo per stabilire se e quando la preghiera sia adeguata al divino che si invoca[3]. L'elemento sorprendente nel testo del Nisseno è la presenza di una caratterizzazione della preghiera che supera la logica classica della somiglianza con Dio ottenuta mediante la rinuncia al mondo sensibile e l'ascesi dialettica – secondo il modello platonico[4] – per mettere in campo una logica nuova che consiste nella relazione con il Padre.

SA 178), Paris 2006, 137-149], e per Gregorio alla accurata analisi presentata da Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 9-270, specialmente 29-36.

2 Cfr. Proclo, *In Timeum*, I 211,10-212,1.

3 Si veda in merito L. Coco, *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore* (Collana di testi patristici 244), Roma 2016, 9-13.

4 Specialmente ricorrente nel *Fedro* e nel *Teeteto*. Sulle differenze dal platonismo nel rapporto tra ascesi e teologia in Gregorio di Nissa, si veda S. Coakley, «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», in: G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Rome, 17-20 September 2014*) (SVChr 150), Leiden, Boston 2018, 360-375.

Se guardiamo alle considerazioni offerte da Dorival sugli elementi di continuità e di rottura tra la tradizione pagana della filosofia ellenistica e il primitivo cristianesimo riguardo alla dottrina sulla preghiera[5], saltano all'occhio due fattori: da una parte mentre nella letteratura pagana lo sviluppo da Platone al neoplatonismo sembra scandito dalla necessità di purificare la preghiera di petizione verso una trasformazione spirituale della disposizione orante[6], nel medio e neoplatonismo, così come accade in Clemente prima e in Gregorio poi, l'enfasi passa alla "conversazione" (ὁμιλία)[7] con Dio e all'unione (ἕνωσις)[8]; dall'altra parte, si nota come nelle considerazioni di Clemente e in quelle di Gregorio l'assimilazione a Dio data dalla preghiera ha al suo centro Cristo come Corifeo[9], e viene data nella fede in Lui. Per questo la preghiera assume, come tratto particolare del suo valore, il fatto che pregando il soggetto acquisti la disposizione del semplice "stare-con Dio", che, come vedremo, è il tratto proprio della Filiazione del Verbo[10].

Nel *Contra Eunomium*, opera propriamente trinitaria, Gregorio distingueva una doppia possibilità nel pronunciare il nome del «Padre»: quella di considerare il nome in quanto tale, oppure quella di «appropriarsi della relazione»[11]. Ora, questo elemento appare già presente, sotto altra forma, nella teologia della preghiera di Clemente, quindi di seguito vedremo (1) la radice biblica dell'espressione τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι che ricorre nella prima omelia di commento al *Padre nostro* e che (2) assumiamo come migliore sintesi di che cosa sia la preghiera per Gregorio; (3) la confronteremo poi con il senso del pregare per il "vero gnostico", così come appare nel *Paedagogus* e negli *Stromata* di Clemente di Alessandria; (4) infine indicheremo lo sviluppo della ontologia trinitaria di Gregorio per ciò che lo fa apparire erede di alcuni aspetti della preghiera elaborati da Clemente e per il fatto che illumina e muta profondamente l'impianto ontologico della concezione pagana della preghiera come assimilazione a Dio. In tal modo emerge come, dal momento che a motivo della fede nel Cristo

5 Cfr. G. Dorival, «Modes of Prayer in the Hellenic Tradition», in: J. Dillon – A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19), Leiden, Boston 2016, 26-45.

6 Cfr. *Ivi*, 27-32.

7 Massimo di Tiro, *Dissertationes*, V 8. Si veda A. Timotin, 11-15.

8 Giamblico, *De mysteriis*, V 26, 237, 12-238, 5; Proclo, *In Timeum*, I 213, 4-5.

9 Mi permetto di rimandare all'approfondimento del rapporto tra la metafora platonica del Corifeo e l'uso cristiano della stessa in I. Vigorelli, «Soul's Dance in Clement, Plotinus and Gregory of Nyssa», *StPatr*. 84 (2017) 59-76.

10 Si vedrà il ricorrere in Clemente del prefisso συν- e in Gregorio il ricorrere dell'espressione τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι.

11 Cfr. *Eun*. I 572-573 (GNO I 191, 14-192, 2).

l'uomo è inserito nella relazione intra-divina della filiazione eterna, la preghiera stessa acquista una dimensione epistemologica che la preghiera pagana non possiede.

Ne verrà quindi un percorso ideale in tre tappe: la prima mostra che il rapporto con Dio, propriamente espresso dalla preghiera, è inteso dalla sua matrice biblica, evidenziata da Gregorio, come una disposizione stabile del cuore; nella seconda tappa si vede come tale disposizione era già stata espressa dalla teologia di Clemente, come una comunione perfetta dell'intelletto e della volontà secondo la quale il "vero gnostico" è unito a Dio per la fede nel mediatore perfetto che è il Logos-Cristo; nella terza tappa il percorso termina con un ritorno a Gregorio e alla comunione intra-trinitaria a cui l'essere umano è chiamato per avere la vita divina.

2 L'espressione μετὰ θεοῦ εἶναι

2.1 *Nell'uso biblico*

Nella *Septuaginta*, l'espressione μετὰ θεοῦ εἶναι significa concretamente lo «stare presso Dio», o «appartenere a Dio» in quanto sua proprietà o attributo. Quest'ultimo significato compare in *2 Par* 19,7, dove si dice che non appartiene a Dio l'essere ingiusto (οὐκ ἔστιν μετὰ κυρίου θεοῦ ἡμῶν ἀδικία).

L'espressione ricorre poi nel senso della relazione con Dio per indicare la disposizione dell'uomo fedele all'Alleanza. Nel *Salmo* 73, 23, l'orante ribadisce la propria fede ricordando a Dio il suo stare sempre con Lui (καὶ ἐγὼ διὰ παντὸς μετὰ σοῦ), ma abitualmente l'espressione appare nel testo biblico per indicare un'attitudine che l'uomo non sa mantenere costante: lo stare con Dio è rappresentato infatti dalla disposizione del cuore che, nel caso di Salomone, alla fine della sua vita non è più con il suo Signore (μετὰ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ), mentre il cuore di suo padre Davide era stato fedele (*3 Re* 11, 4 e *3 Re* 15, 3); l'infedeltà è espressa anche per figli di Efraim nel *Salmo* 78, 8: «il cui cuore non fu costante e il cui spirito non fu fedele a Dio» (ἥτις οὐ κατηύθυνεν τὴν καρδίαν αὐτῆς καὶ οὐκ ἐπιστώθη μετὰ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα αὐτῆς).

Tra i Profeti, la prima occorrenza si trova in Daniele (*Dn* 11, 39), dove il veggente vede il re rivolgersi a difensori «che stanno con un dio straniero» (μετὰ θεοῦ ἀλλοτρίου); torna nella profezia di Michea (*Mi* 6, 8) quando, rivolgendosi all'ingrato Israele, l'uomo di Dio ricorda ciò che il Signore desidera dal suo popolo: compiere la giustizia, amare con tenerezza e «camminare umilmente con il tuo Dio» (μετὰ κυρίου θεοῦ σου).

L'«essere con Dio» è quindi biblicamente uno stato che esprime la relazione di mutua appartenenza e fedeltà, manifestata anzitutto dal desiderio del Dio

di Israele cui l'uomo per lo più non sa corrispondere. Quando invece l'uomo è giusto e si mantiene nell'Alleanza la comunione si dà come disposizione integrale, da cuore a cuore, e coinvolge tutta l'umanità del fedele in Dio, il quale vuole dare all'uomo il proprio essere: bene infinito e vita eterna.

Così sembra raccogliere Gregorio l'uso dell'espressione scritturistica e così significa la preghiera come modo per raggiungere quello stato di comunione, nel quale non si perde l'alterità tra orante e Dio, ma si riceve il bene di cui si è fatti a immagine, relazione nella quale non si dà sola conoscenza ma novità di vita.

2.2 *Le occorrenze nell'opera di Gregorio di Nissa*

> Dalla preghiera infatti viene lo stare con Dio (τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι): chi sta con Dio (ὁ δὲ μετὰ θεοῦ ὢν) è lontano dall'avversario[12].

L'espressione μετὰ θεοῦ εἶναι ricorre due volte negli scritti pervenutici di Gregorio di Nissa: nel *De oratione dominica* (*Or. dom.*) e nel *De uirginitate*. Prima di lui non sembra essere stata utilizzata dagli autori greci. Conserviamo un unico parallelismo, contemporaneo al nisseno, nella seconda delle *Omelie spirituali* dello Pseudo-Macario e di un calco, ancora successivo, nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno[13]. Questa espressione di Gregorio sembra proporre una novità d'uso anche rispetto a un'occorrenza che appare nel commento del *Salmo* 72 – attribuito in modo dubbio a Origene, e di fatto riconosciuto recentemente come appartenente agli *Scholia sui Salmi* di Evagrio Pontico – dove il senso dello «stare con Dio» viene ricondotto alla contemplazione noetica, riproponendo di fatto un'ontologia della relazione con Dio di tipo platonico:

> Si dice che sta con Dio (μετὰ θεοῦ λέγεται εἶναι) anzitutto colui che conosce la santa trinità, e, con questo, contempla le ragioni delle realtà intelligibili[14].

12 *Or. dom.* I (SC 304, 5-6). Traduzione mia: Ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι· ὁ δὲ μετὰ θεοῦ ὢν τοῦ ἀντικειμένου κεχώρισται.

13 Joannes Damascenus (?), *Sacra Parallela* (PG 95 1441,2): διδαχθῆναι τῷ λόγῳ, ὅτι δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι, καὶ μὴ ἐκκακεῖν. Ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τὸ μετὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι· ὁ δὲ μετὰ Θεοῦ ὤν, τοῦ ἀντικειμένου κεχώρισται.

14 Origenes, *Scholia in Psalmos*, ed. J.-B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, III, Roma 1883, 96: *Salmo* 72, 23, 3-5. Il *Salmo* 72 al versetto 23 recita, nel testo della Septuaginta: καὶ ἐγὼ διὰ παντὸς μετὰ σοῦ, «ma io sono sempre con te». Ringrazio di cuore M. Cassin per avermi segnalato, a integrazione dell'edizione di Pitra, la recentissima edizione ancora in

Nel Nisseno invece, questa espressione sembra racchiudere un'ontologia della preghiera di tipo differente, radicata nello sviluppo dogmatico trinitario che Gregorio aveva già sviluppato nel *Contra Eunomium* I[15]. Sebbene, infatti, siamo di fronte ad un testo che deriva da un commento omiletico, e quindi non direttamente appartenente al genere dogmatico né filosofico, l'approfondimento teologico della relazione di paternità in Dio compare nella seconda Omelia quale sicuro fondamento ontologico del bene che assimila l'orante a Dio nell'invocarlo come «Padre»[16].

Prima di utilizzarla nell'omelia sul *Padre nostro* Gregorio aveva fatto riferimento alla bellezza dello «stare con Dio» (μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι) nel *De uirginitate*. Si tratta di un inciso, al capitolo XIII, dove il Nisseno spiega perché per unirsi a Cristo sia doveroso spogliarsi delle tuniche di pelli, vale a dire dei pensieri carnali (*Rm* 8, 6), per scegliere definitivamente la vita e tornare al cospetto del Creatore. Gregorio spiegava già in quel suo prima trattato che l'ordine dato da Dio all'inizio della vita umana – il divieto cioè di conoscere il bene insieme al male – corrispondeva al suo desiderio di far cogliere all'uomo il bene puro, cioè «lo stare con Dio solo».

> Ciò non è altro, secondo me, che lo stare con Dio solo (ἢ μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι μόνου), riceverne la dolcezza senza fine e continuamente, senza mescolare alla fruizione del bene ciò che trascina verso il suo contrario[17].

Per gustare l'infinita delizia di Dio, dunque, non era necessario conoscerne l'assenza; ma, spiega Gregorio, poiché il primo uomo volle fare esperienza del male bisognava essere liberati dal peccato per tornare a soggiornare nel «luogo dei vivi» (*Salmo* 114, 9).

In tal senso lo «stare con Dio» è un'espressione da subito usata per indicare la pienezza della vita, la vita per sempre, ed è interessante notare che fin da quella prima opera Gregorio esplicitava che per unirsi alla vita non bisognasse uscire

---

corso di stampa: M.-J. Rondeau – P. Géhin – M. Cassin, *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*, II (SC 615), Paris 2021, 30-31, *Schol.* 15 *in Ps.* 72.

15 Per la datazione del *Or. dom.*, Boudignon e Cassin portano alcuni esempi che permettono di assicurare la composizione delle omelie sulla preghiera del Signore come sicuramente successive alla composizione di *Eun.* III, vale a dire dopo il 383. Cfr. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 20.

16 *Or. dom.* II (SC 358, 5-362, 10).

17 *Virg* XIII 1, 26-30 (GNO VIII.1 304, 6-10): ὅπερ οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ὥς γε ὁ ἐμὸς λόγος, ἢ μετὰ τοῦ θεοῦ εἶναι μόνου καὶ ταύτην ἄπαυστον ἔχειν καὶ διηνεκῆ τὴν τρυφὴν καὶ μὴ συγκαταμιγνύειν τῇ ἀπολαύσει τοῦ καλοῦ τὰ πρὸς τὸ ἐναντίον ἀφέλκοντα.

dal corpo bensì dal peccato, e non si dovesse lasciare la materialità dell'essere carne, ma la peccaminosità dell'essere carnali[18].

Questo aspetto è centrale per la dottrina cristiana ed era già stato accennato da Clemente[19]. Basti qui sottolineare come, anche nell'esegesi del Padre nostro, venga da subito ricordato che in sé «l'uomo non è male» (Ὁ δὲ ἄνθρωπος κακὸν οὐκ ἔστιν) poiché è «immagine del bene» (τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὁμοίωμα)[20]. Dunque se dalla preghiera proviene lo stare con Dio, tale stare si dà come pienezza di vita, nella logica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1, 26-27).

3 Confronto con Clemente d'Alessandria e la sua dottrina della preghiera

3.1 *Perché confrontarli*

Il motivo per cui è parso proficuo aprire un confronto tra Clemente e Gregorio su che cosa sia la preghiera, è dovuto anzitutto dalla prossimità tematica tra il capitolo 7 del VII libro degli *Stromata* e le omelie dell'*Or. dom.*, dove sono molteplici e significative le somiglianze ed è possibile approfondire alcune differenze. Ch. Boudignon sostiene che l'*Or. dom.* sarebbe da ascriversi al genere del trattato sulla preghiera piuttosto che al genere omiletico. Senza negare, infatti, che l'origine di quest'opera sia stata una raccolta di omelie, il passaggio dall'oralità alla scrittura avrebbe facilitato la sistematizzazione che rende l'*Or. dom.* paragonabile al VII libro degli *Stromati* di Clemente e al *Peri euchès* di Origene, sia per l'ampiezza che per la profondità dello sviluppo tematico[21].

A. Le Boulluec, con altri prima di lui, ha enucleato i parallelismi e le differenze tra *Stromata* VII (*Strom.*, VII 7, 35-49) e il trattato sulla preghiera di Origene[22], ma non paiono esserci ancora studi su come siano giunti a Gregorio alcuni degli elementi presenti negli *Stromata* e assenti nell'opera di Origene.

È il caso, per esempio, della preghiera intesa come dialogo con Dio e come dialogo interiore, che ricorre in *Strom.*, VII 7, 39, 6 e più volte in *Or. dom.* Méhat fu il primo a mettere in evidenza che la definizione della preghiera come

18 In questo senso Gregorio sta proponendo un altro impianto antropologico rispetto alle caratteristiche richieste dalla tradizione platonica per l'assimilazione dell'umano al divino.

19 Cfr. Clemente d'Alessandria, *Strom.*, IV 25, 159, 1, 3-159, 2, 1.

20 Cfr. *Or. dom.* I (SC 332, 17-19).

21 Cfr. il contributo di Ch. Boudignon in questo stesso volume, 407-416.

22 A. Le Boulluec, «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d' Origène».

una "conversazione" (ὁμιλία) con Dio, centrale in Clemente, non appare con lo stesso significato in Origene, e invece è poi presente nell'opera di Gregorio di Nissa[23]. Le Boulluec ha sottolineato che in questa definizione Clemente mostra di raccogliere la tradizione pitagorica della comunicazione tra gli uomini superiori e il divino, come anche il tema antico del λόγος ἐνδιάθετος già adattato da Filone come τὴν ἐνδιάθετον ὁμιλίαν[24]. Se rispetto a questo in Gregorio appaiono con evidenza i numerosi riferimenti biblici al dialogo tra Dio e Mosè, raccolti specialmente nel *De vita Moysis*, e tra lo Sposo e la sposa, presenti nell'*In Canticum canticorum*, non sono da trascurare i riferimenti alle probabili, ma non del tutto rintracciabili fonti filosofiche comuni, nonché alla teologia biblica di Filone. Sia Méhat che Dorival fanno riferimento alla possibile fonte perduta del trattato sulla preghiera di Aristotele.

Si possono rammentare inoltre i riferimenti comuni alle fonti stoiche, riguardo alla critica delle concezioni inadeguate di Dio[25], e platoniche, circa la necessità che l'anima ha di sollevarsi dai desideri carnali "mettendo le ali"[26]; come pure vi è il comune riferimento ai temi biblici della necessità di pregare sempre (*Strom.*, VII 7, 35, 3 e 40, 3), di non sprecare parole, o dell'apofatismo nella preghiera (*Strom.*, VII 7, 39, 6), e dei beni da chiedere o delle richieste da evitare (*Strom.*, VII 7, 39, 3). Tutti temi presenti nella prima omelia dell'*Or. dom.*

3.2 *Preghiera e unione con Dio*

Per brevità, presenteremo qui di seguito i passaggi centrali sul senso della preghiera e su come in essa si configuri l'unione con il divino, presenti in *Strom.* VII.

Traiamo anzitutto quattro definizioni di preghiera[27]:

a) «Lo "gnostico" vive più strettamente congiunto a Dio, mostrandosi in ogni caso serio e lieto insieme»[28].

---

23 A. Méhat, «Sur deux définitions de la prière», in: G. Dorival – A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, (BEThL 118), Leuven 1995, 115-120.

24 Cfr. Le Boulluec "Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène", 400. Non vi è ripresa del tema in Origene, che combatte la capacità dello gnostico di pregare, se non prega in lui lo stesso Spirito con gemiti inesprimibili (*Rm* 8, 26). Sembra quindi che Gregorio sia molto più prossimo a Clemente che a Origene rispetto a questo argomento.

25 Si vedano i riferimenti a Seneca ed Epitteto in *Strom.*, VII 7, 38, 1.

26 Cfr. il riferimento quasi letterale al *Fedro* di Platone in *Strom.*, VII 7, 40, 1-2 e *Or. dom.* II (SC 358, 12).

27 Seguiamo l'edizione italiana di M. Rizzi – G. Pini (ed.), *Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 2006.

28 *Strom.*, VII 7, 35, 7, 1-2: Προσεχέστερον δὲ ὁ γνωστικὸς οἰκειοῦται θεῷ σεμνὸς ὢν ἅμα καὶ ἱλαρὸς ἐν πᾶσι.

b) «La preghiera è, per parlare con più audacia, un modo di comunicare con Dio»[29].
c) «E anche se Gli parliamo in silenzio, senza nemmeno aprir le labbra, con un sussurro, dentro gridiamo! Tutto il nostro intimo colloquio, Dio lo ascolta sempre»[30].
d) «Lo "gnostico", invece, prega per tutta la vita, adoperandosi a vivere con Dio attraverso la preghiera e ad abbandonare, per dirla in breve, tutto ciò che non gli sarà più utile una volta giunto lassù»[31].

Uno sguardo d'insieme permette allora di evidenziare due elementi:

1) Lo gnostico è unito a Dio mediante la preghiera come in un intimo colloquiare che lo porta a orientarsi decisamente verso i beni definitivi, distaccandosi dai vincoli carnali[32]: i verbi utilizzati da Clemente esprimono l'intimità delle vite, la comunanza delle volontà e la comunicazione reciproca.
2) Dio appare tanto intimo all'uomo, da poter ascoltare anche il discorso silenzioso, quello che non si può pronunciare ma che grida, dall'intelletto all'intelletto.

Notiamo come Clemente sia ben attento a difendere la "vera gnosi" e a spiegare la preghiera dell'uomo fedele a Cristo utilizzando immagini e metafore della *koinè* filosofica alessandrina, ma per quello che poi diremo su Gregorio è interessante sottolineare che il veicolo grammaticale che meglio esprime il tipo di relazione esistente tra "il vero gnostico" e Dio è la particella, o il prefisso, *συν-*, di chiara matrice paolina[33].

Ciò conduce al capitolo 10 del libro VII, che riassume il percorso della perfezione cristiana secondo Clemente, ovvero quello della somiglianza alla *apatheia* divina, la quale si esprime nella immutabilità dell'amore e non consiste soltanto nella mancanza di passioni carnali.

---

29 *Strom.*, VII 7, 39, 6, 1-2: ἔστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή.

30 *Strom.*, VII 7, 39, 6, 2-4: *κἂν* ψιθυρίζοντες ἄρα μηδὲ τὰ χείλη ἀνοίγοντες μετὰ σιγῆς προσλαλῶμεν, ἔνδοθεν κεκράγαμεν· πᾶσαν γὰρ τὴν ἐνδιάθετον ὁμιλίαν ὁ θεὸς ἀδιαλείπτως ἐπαΐει.

31 *Strom.*, VII 7, 40, 3, 3-5: ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι᾽ εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ, καταλελοιπέναι δέ, συνελόντι εἰπεῖν, πάντα ὅσα μὴ χρησιμεύει γενομένῳ ἐκεῖ.

32 Clemente non distingue tra carne e passioni della carne, cosicché in alcuni passi il distacco può apparire come distacco dal corpo materiale, secondo il modello dell'ascesa proprio alla dialettica platonica. Cfr. *Strom.*, VII 7, 40, 1-3.

33 Si veda in merito J. Kovacs, «Reading the 'Divinely Inspired' Paul: Clement of Alexandria in Conversation with 'Heterodox' Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers», in: V. Černušková – J.L. Kovacs – A. Plátová (eds), *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (SVChr 139), Leiden, Boston 2014, 325-343, specialmente 325-327.

> [La gnosi] ammaestra il «puro di cuore» a contemplare per scienza e piena comprensione Dio, «faccia a faccia» (*1Co* 13, 12). La perfezione dell'anima 'gnostica' sta infatti qui (ἐνταῦθα γάρ που τῆς γνωστικῆς ψυχῆς ἡ τελείωσις): nell'essere con il Signore dove Egli è (σὺν τῷ κυρίῳ γίγνεσθαι), in una posizione immediatamente inferiore (ὅπου ἐστὶν προσεχῶς ὑποτεταγμένη), dopo aver superato ogni prova di purificazione e di ministero. Ora la fede è, per così dire, una 'gnosi' in compendio di tutte le verità più necessarie, e la 'gnosi' è la dimostrazione ferma e sicura delle verità assunte per fede[34].

Sembrerebbe, di primo acchito, che l'assimilazione a Dio, anche mediante il Cristo e nella preghiera, non sia di molto superiore a quella proposta da Platone nel *Teeteto* (176b). Infatti, per quanto l'insegnamento del Signore dia all'uomo la scienza per vedere Dio faccia a faccia, sembra che la differenza tra l'uomo e Dio rimanga assoluta e l'unione sia perciò ancora molto condizionata dalle possibilità della creatura. La posizione di colui che contempla Dio, infatti, è sì di purezza ma viene anche rimarcata l'assoluta inferiorità rispetto a colui che viene contemplato. Neanche la via dell'amore, su cui Clemente si sofferma immediatamente di seguito (*Strom.*, VII 10, 57, 4-5), sembra poter colmare lo iato. L'Alessandrino però rammenta che colui che conosce «nell'amore» si avvicina a Dio «come un amico all'amico» (φίλον φίλῳ *Strom.*, VII 10, 57, 4) e, dice, forse in tale disposizione è già in questo mondo «uguale agli Angeli» (ἰσάγγελος: *Lc* 20, 36); quand'anche però raggiungesse la perfezione della carne «passando via a via allo stato superiore secondo i convenienti gradi» (*Strom.*, VII 10, 57, 5) egli potrà accedere «all'ovile del Padre» dove sarà luce ferma e stabile in eterno, del tutto e completamente immutabile (πάντῃ πάντως ἄτρεπτον: *Strom.*, VII 10, 57, 5), soltanto «per così dire» (ὡς εἰπεῖν).

La scelta retorica di accostare la formula limitativa dell'ὡς εἰπεῖν all'affermazione assoluta del πάντῃ πάντως ἄτρεπτον sembra voler proporre una divinizzazione dell'uomo che non è resa possibile dai soli sforzi umani ma dall'adesione a Gesù Cristo e che è ancora limitata ai soli eletti che sanno praticare la virtù. In tal modo Clemente tutela la differenza tra creatura e creatore con la misura ellenica del "per quanto possibile" (κατὰ τὸ δυνατόν).

D'altro canto la libertà dalle passioni che permette di stare «in alto» e di contemplare il divino si configurava nel IV libro degli *Stromata* come *isoangelia* e unione a Cristo, il quale è sia Logos che Figlio: vera «sapienza, scienza,

34 *Strom.*, VII 10, 57, 2-3.

verità e tutto quanto a queste qualità è inerente»[35]. Si fa così evidente che con Clemente compare un punto di novità importante rispetto alla tradizione platonica: il Figlio è uno, in quanto unione di tutte le cose (ἀλλ᾽ ὡς πάντα ἕν), ed è anche tutte le cose insieme (ἔνθεν καὶ πάντα), per questo viene detto Alfa e Omega[36]. La somiglianza con gli angeli è stata letta da Russell in continuità con la tradizione di Filone, integrata nell'impianto medioplatonico[37], ma l'assimilazione al divino, che coincide con la medesima aspirazione del filosofo-corifeo di Platone, significa per Clemente «osservare sempre la volontà di Dio»[38] e unirsi al Cristo mediante la fede (πίστις). La divinizzazione dell'uomo ad opera della mediazione di Cristo è perciò già pienamente riconfigurata come avere la vita in Cristo, ovvero ricevere la vita eterna mediante il Battesimo, e all'ideale del raggiungimento della 'impassibilità' (ἀπάθεια), propria della vita divina così come viene descritta classicamente dalla filosofia greca, si aggiunge il carattere della con-sanguineità con Cristo[39], ben presente negli scritti paolini che tanto frequentemente sono citati da Clemente[40].

La mediazione di Cristo è ben attingibile per Clemente anche mediante la preghiera liturgica:

> Questa è dunque l'attività del perfetto gnostico: essere vicino a Dio attraverso il gran sacerdote, assimilandosi per quanto si può al Signore mediante tutto il culto dedicato a Dio (προσομιλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ διὰ πάσης τῆς εἰς τὸν θεὸν θερα-

35 *Strom.*, IV 25, 156, 1, 2-3: ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ.

36 Cfr. *Strom.*, IV 25, 156, 2-157,1.

37 «Contemplation begins to deify a man even in this life by removing him from the created world, from corporeity, and making him like God. It is an anticipation of life after death.», N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 131. Per esplorare differenze e convergenze sulla dottrina della deificazione tra Oriente e Occidente, si veda J. Ablaster – R. Faesen (eds), *Theosis/Deification. Christian Doctrines of Divinization East and West* (BEThL 294), Leuven, Paris, Bristol (CT) 2018.

38 *Strom.*, IV, 25, 155, 4, 4-5: ἀεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν. Questo punto è stato messo particolarmente in evidenza da E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature n.s. 3), Cambridge 1957, 84.

39 *Strom.*, II 9, 45, 7: «Uno diviene simile a Dio, intendo al Dio Salvatore, rendendo culto al Dio dell'universo mediante il Logos sommo sacerdote, per cui si possono vedere le cose belle e giuste secondo verità» (καθὸ καὶ ὁμοιοῦταί τις θεῷ, θεῷ λέγω τῷ σωτῆρι, θεραπεύων τὸν τῶν ὅλων θεὸν διὰ τοῦ ἀρχιερέως λόγου, δι᾽ οὗ καθορᾶται τὰ κατ᾽ ἀλήθειαν καλὰ καὶ δίκαια).

40 La numerosità di citazioni paoline nelle opere di Clemente è di gran lunga superiore ad ogni altro riferimento, sia di fonti filosofiche, sia di altri testi del Nuovo Testamento. Cfr. A. Van Den Hoek, «Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods», *VChr* 50 (1996) 223-243.

> πείας): esso ha per scopo la salvezza degli uomini, attraverso una sollecita benevolenza nei nostri riguardi, attraverso la sacra liturgia e l'insegnamento della dottrina e la pratica del bene[41].

Dunque, in definitiva, alla somiglianza con Dio non si accede soltanto come frutto di ascesi e conoscenza, ma mediante l'azione di culto che nuovamente riferisce a Cristo; il ragionamento di Clemente che ci interessa in definitiva accostare a quello di Gregorio è nel richiamo alla «perfetta riabilitazione filiale», così come appariva prima, nel secondo libro degli *Stromata*:

> L'assimilazione al retto Logos nella misura del possibile (ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις) è il nostro fine, e così pure la riabilitazione alla perfetta adozione filiale attraverso il Figlio. Essa glorifica sempre il Padre attraverso il «gran sacerdote» che si è degnato di chiamarci «fratelli» e «coeredi»[42].

Sulla base della con-genitura, l'insegnamento di *Mt* 25, 40 – l'amore per i fratelli, l'asse orizzontale della carità –, è riconosciuto e introdotto come parametro che apre alla contemplazione, provocando un'inconsueta novità nello schema filosofico classico della relazione con il divino, sia per l'impianto platonico che per quello stoico, sebbene Dorival esprima un discreto stupore nel notare che nel *De mysteriis* di Giamblico compaia un riferimento all'amore reciproco tra gli amici come un effetto della spiritualizzazione della preghiera pagana, quando si distacca dalle richieste di ordine materiale e partecipa dei beni divini[43].

Il punto finale che Clemente propone nel capitolo 143 del VII libro degli *Stromata* come quello desiderato dallo gnostico e indicato da Paolo è la filiazione divina in Cristo:

> [Lo gnostico] già si accorge d'essersi reso degno di ottenere il dono che ha avuto e, trasferito dalla condizione di servo a quella di adozione a figlio (*Rm* 8, 15), compie opere corrispondenti alla scienza (poiché «conosce Dio, anzi è conosciuto da Lui», *Gal* 4, 9): e ne mostra gli effetti in modo degno della grazia [che ha], poiché le opere seguono la "gnosi" come l'ombra il corpo[44].

41 *Strom.*, VII 3, 13, 2.
42 *Strom.*, II 22, 134, 2-3.
43 Giamblico, *De mysteriis*, X 8, 293, 12-294, 4. Cfr. Dorival, «Modes of Prayer in the Hellenic Tradition», 36.
44 *Strom.*, VII 13, 82, 7.

In sintesi, perciò, possiamo dire che Clemente ripercorre lo schema platonico dell'assimilazione con il divino trattenendo la caratteristica della contemplazione e della assimilazione a Dio mediante una via ascetica simile alla dialettica e che prevede l'acquisizione, «per quanto possibile», della impassibilità (ἀπάθεια). A questo però si aggiunge che tale ascesi ha come meta l'imitazione di Cristo e la fissità della disposizione d'amore nel Padre, cosa che è resa possibile per mezzo del culto, dell'adozione filiale, dell'amore ai fratelli e della preghiera[45].

Si può rimarcare, dunque, che una certa continuità con lo schema ellenico dell'assimilazione a Dio è mantenuto, sebbene la concezione del divino sia già profondamente trasformata e la mediazione di Cristo irrompa come radicalmente innovatrice sul piano delle relazioni orizzontali tra gli uomini, introducendo nella via della assimilazione a Dio sia la liturgia che la carità fraterna. A nostro avviso, a motivo di una ancora incipiente riflessione sulla relazione tra il Padre e il Figlio, e tra il Logos e la creazione, rimangono delle espressioni limitanti la piena identificazione della vita beata con la vita divina del Figlio, e il veto a considerare che la perfezione umana di *Mt* 5, 48: «siate perfetti come il Padre vostro» possa essere paragonabile alla perfezione di Dio. Clemente conclude infatti il VII libro degli *Stromata* dicendo che «noi non affermiamo, come gli Stoici, con vera empietà, che la medesima virtù è propria dell'uomo e di Dio»[46].

In un successivo contesto culturale, però, vedremo come Gregorio affermerà il contrario, superando i limiti che la difesa del cristianesimo dalle possibili derive stoiche avevano dettato all'ontologia di Clemente, e come dall'Alessandrino Gregorio pare prendere, quasi ricalcandola, l'intenzione profonda che rivela il cuore e la preghiera pienamente cristiana:

> Lo gnostico formula la sua preghiera e richiesta in rapporto ai veri beni, quelli dell'anima; e prega collaborando insieme egli stesso per giungere in possesso della bontà, in modo da non più possedere il bene come cognizione aggiunta, ma da essere buono (ὡς μηκέτι ἔχειν τὰ ἀγαθὰ καθάπερ μαθήματά τινα παρακείμενα, εἶναι δὲ ἀγαθόν)[47].

45 Sull'*apatheia* nel VII libro degli Stromati di Clemente si veda J. Kovacs, «Saint Paul as Apostle of *Apatheia*: *Stromateis* VII, Chapter 14», in: M. Havrda – V. Hušk – J. Plátová (ed.), *The Seventh Book of the* Stromateis. *Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (*Olomouc, October 21-23, 2010*) (SVChr 117), Leiden, Boston 2012, 199-216.

46 *Strom.* VII 14, 88, 5-6: οὐ γάρ, καθάπερ οἱ Στωϊκοί, ἀθέως πάνυ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν καὶ θεοῦ.

47 *Strom.*, VII 7, 38, 4-39, 1.

4 Gregorio e la dottrina della preghiera

4.1 *L'appropriazione della relazione nel* Contra Eunomium I

Come hanno confermato le ultime ricerche di Boudignon e di Cassin[48], il periodo a cui risalgono le omelie di commento al «Padre nostro» è certamente successivo a quando il Nisseno componeva le sue risposte ad Eunomio, entrando nel vivo del dibattito trinitario più acceso del IV secolo.

Poco importa in questa sede definire di quanto siano anteriori all'*Or. dom.* i riferimenti della contesa con Eunomio che ora richiamiamo; ciò che interessa evidenziare è come la messa a tema della relazione intra-divina abbia fecondato il pensiero della comunione con Dio e dell'assimilazione al divino, e come con ciò si arricchisca il senso della preghiera che già circolava nella filosofia di stampo platonico e che era stata assunta e cristianizzata da Clemente.

Erede della prima avversione di Basilio ad Eunomio, nel *Contra Eunomium* I Gregorio esplicita la relazione che è *dentro i nomi stessi* di «Padre» e di «Figlio» e mostra così che uno stesso nome relativo può avere più significati (o molteplici valori d'uso), a seconda di che cosa sia ciò rispetto al quale viene attribuito[49]. È quanto occupa le sezioni 569-575 del primo libro, che qui vogliamo richiamare, dove il Nisseno argomenta i significati del termine «Padre», per mostrare che in esso c'è il significato di essere «non generato» – come voleva Eunomio – tanto quanto il significato della relazione al Figlio.

Questa messa in luce della relatività del valore d'uso di un nome – per giunta in se stesso relativo – permette di mostrare a livello ontologico che il nome rivelato di «Padre» è latore di un significato immanente e relazionale nell'essenza divina oltre ad essere espressione di una proprietà di Dio in quanto Dio[50]. Inoltre, e questo è il punto che più ci interessa per quanto stiamo considerando, chi lo pronuncia può dirlo «libero da ogni rapporto particolare», oppure «appropriandosi della relazione»[51]. Così, nel commentare l'esempio del «Padre nostro» (*Mt* 6, 9), o dell'«Abba» (*Rm* 8, 15), Gregorio esplicita il passaggio da un

48 Cfr. *supra*, n. 15.

49 Gregorio di Nissa tornerà sul medesimo tema più diffusamente nel secondo e nel terzo libro della stessa opera, tra 380 e il 383.

50 La relatività dei nomi si trova anche nel II libro, dove Gregorio spiega che il pensiero è un'operazione della mente e dipende dalla decisione di colui che parla. Non sussiste di per sé ma ha la sua sussistenza nella scelta di coloro che dialogano (οὐ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑφεστῶσα, ἀλλ᾽ ἐν τῇ τῶν διαλεγομένων ὁρμῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσα). *Eun.* II 334, 10-335, 1 (GNO I 323, 31-324, 1). Per il Nisseno, la libertà che ha un soggetto dialogante di decidere dei significati da mettere in dialogo, può dare alla relatività, o convenzionalità, dei nomi, un significato relazionale.

51 Cfr. *Eun.* I 572-573 (GNO I 191, 14-192, 2).

nome relativo che indicava un dato di conoscenza su Dio a un nome *che mette in relazione* e che *esprime una relazione*, la quale si dà a livello di esistenza e non soltanto di conoscenza[52].

> E così Dio in senso generale diventa spesso Dio proprio di colui che lo invoca, come ci insegnano i santi che considerano loro propria la natura di Dio, che pure non è soggetta ad un dominio. «Santo è il Signore Dio»: fino a questo punto arriva il significato privo di ogni rapporto con le altre realtà. Ma colui che aggiunge la parola «nostro», non ci lascia più considerare il nome in sé e per sé, in quanto si appropria di quel significato (τῇ πρὸς ἑαυτὸν σχέσει τὸ σημαινόμενον οἰκειώσας). Ancora, lo Spirito grida: «Abbà, Padre!»: questa è una parola libera da ogni rapporto particolare. Ma noi abbiamo anche ricevuto il precetto di chiamare «Padre nostro» il Padre che è nei Cieli: ecco che questo è di nuovo un significato relativo (αὕτη πάλιν ἡ σχετικὴ σημασία). Come dunque se uno fa suo proprio il Dio che è in assoluto, non insozza certo la dignità di essere al di sopra dell'universo, così niente impedisce di indicare con il termine di «Padre» il Padre che ha rivelato colui che è venuto dal Padre stesso come il primogenito di tutta la creazione, e di significare, per mezzo della medesima parola il fatto che ha generato il Figlio, e far conoscere che egli non proviene da una causa a lui superiore[53].

L'apporto che Gregorio aggiunge alla teologia di Basilio è nell'esplicitare la teoria dei nomi già presente nel secondo libro dell'*Adversus Eunomium* del fratello[54] e specificare ulteriormente il portato del nome relativo per quanto riguarda i nomi di Dio, inserendo decisamente il dato esistenziale nel dato conoscitivo[55].

4.2 *La filiazione dell'orante*

Nella seconda omelia dell'*Or. dom.*, Gregorio pone lo stesso tema in ordine all'orante. Chi pregando chiama Dio «Padre» deve essere consapevole di esprimere una relazione che non può trascurare la natura di Chi è *chiamato alla*

52 Cfr. *Eun.* I 573, 1 (GNO I 191, 21). Cfr. poi anche in *Eun.* II 373, 2 (GNO I 335, 11); II 459, 6 (360, 22) e II 559, 1 (389, 29).

53 *Eun.* I 572-573 (GNO I 191, 14-192, 2). Seguiamo per lo più la traduzione presente in C. Moreschini, *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*, Milano 2014.

54 Cfr. Basilio, *Aduersus Eunomium*, II 9.

55 Sulla controversia della teoria dei nomi, tra i Cappadoci ed Eunomio, si segnalano M. DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy* (SVChr 103), Leiden 2010,

relazione. In tal modo, usando l'argomento filosofico classico dell'impossibilità che i contrari sussistano insieme, il Nisseno ribadisce quanto già abbiamo visto in Clemente, volgendolo ancor più compiutamente in chiave relazionale.

a) La richiesta delle ali per innalzarsi a Dio, che richiama l'impianto del *Fedro* e del volo compiuto dall'intelletto (κατὰ διάνοιαν SC 358, 12), fa qui diretto riferimento al *Salmo* 54, 7, ed è divenuta invocazione.

b) L'elevazione dell'anima a Dio viene intesa, analogamente a Platone e come per Clemente, come apertura all'indicibile e all'immutabile ed eterno Dio; ma poiché l'orante impara ad appropriarsi della relazione chiamando Dio suo «Padre», la relazione stessa non è più soltanto data dallo stato di creatura ma diviene liberamente voluta e messa in atto dalla preghiera. Ciò fa sì che l'orante si indirizzi al fondamento della propria origine e della propria vita. In tal senso la coscienza dell'orante è condotta mediante la preghiera a riconoscere se vive secondo la virtù ovvero secondo la volontà di Dio – essendo il bene la vita stessa di Dio – o se invece è uscito dall'affinità con Dio[56] a cui la relazione richiama come al medesimo ordine dell'essere, che è l'essere buono:

> Sembra che il Signore, insegnando a chiamarlo Padre che è nei cieli, ti ricordi la buona patria, in modo da suscitare in te un vivo desiderio del bene e metterti sulla strada che porta nuovamente ad essa. La via, che conduce al cielo l'umana natura, altra non è che la fuga e il distacco dai mali terreni. L'idea di fuggire ai mali a me non sembra che possa essere che la somiglianza con Dio (Τῆς δὲ φυγῆς τῶν κακῶν ἡ ἐπίνοια οὐκ ἄλλη μοί τις εἶναι δοκεῖ πλὴν τῆς πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιώσεως). L'essere simili a Dio è il giusto, il santo, il bene e il divenire tali (Τὸ δὲ ὁμοιωθῆναι θεῷ τὸ δίκαιόν τε καὶ ὅσιον καὶ ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτά ἐστι γενέσθαι)[57].

La relazione con Dio come «Padre», ovvero l'esser realmente figli del Padre che è nei cieli, sembra cambiare così – non senza una certa ironia – tutta la logica classica nell'ordine dell'ascesi:

> Infatti la distanza di Dio dall'umano non è di luogo, per cui si renderebbero necessari artifici e progetti per trasferire questa carne pesante,

e M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome* (ÉA-SA 193), Paris 2012, 81-96.

56 *Or. dom.* II (SC 372, 7-9; tr. Coco, 49): «[Le parole 'Padre nostro che sei nei Cieli'] ci ricordano tanto la patria dalla quale siamo usciti fuori, quanto l'affinità dalla quale siamo stati sbalzati» (τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν καὶ τῆς συγγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν).

57 *Or. dom.* II (SC 374, 20-376, 8; tr. Coco, 50).

> grave e terrestre a una condizione di vita incorporea e spirituale. Avendo però distinto con un atto della mente la virtù dal male, alla sola volontà dell'uomo sta di porsi là dove lo porta il desiderio. Poiché dunque non c'è nessuno sforzo nello scegliere il bene, scelta alla quale segue l'ottenimento di ciò che si è voluto, ti è possibile immediatamente essere in cielo, assumendo Dio nella mente. Se, infatti, come dice l'*Ecclesiaste*, Dio è in cielo (*Qo* 5, 1), tu, essendo – secondo il profeta – vicino a Dio (*Sal.* 72, 8) devi con tutta necessità essere congiunto a lui là dove è Dio (σὺ δὲ τῷ θεῷ, διὰ τῆς ἐπιθυμίας σαυτὸν ἐξῆψας, ἀνάγκη πᾶσα τὸν τῷ θεῷ συνημμένον ἐκεῖ εἶναι ὅπου ἐστὶν ὁ θεός)[58].

La preghiera dunque prende la sua efficacia dalla parentela con Dio e rende tale parentela efficace nella vita dell'orante e nelle sue scelte volontarie, affinché possa vivere secondo lo stile di vita proprio di chi ricevendo Dio «ne assume la perfezione del bene»:

> Poiché sono evidenti gli indizi della somiglianza con Dio, mediante i quali si diventa figli di Dio (τῆς πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότητός ἐστι τὰ γνωρίσματα δι᾽ ὧν ἔστι τέκνον γενέσθαι θεοῦ) – a quanti però lo hanno accolto, è detto, ha dato il potere di diventare figli di Dio (*Gv* 1, 12) –, riceve Dio in sé chi ne assume la perfezione del bene (λαμβάνει δέ τις ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν ὁ τὴν κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἀναλαβὼν τελειότητα)[59].

L'effettiva dignità «della parentela divina» (τῆς θείας συγγενείας)[60] rende ragione dell'ardire dell'orante che si appropria della relazione di filiazione divina. Al contempo, il Padre è già radice e fonte del bene della vita, quindi se è vero che «occorre guardare continuamente alla bellezza del Padre e mediante essa fare bella la propria anima» (πρὸς τὸ πατρικὸν κάλλος διαπαντὸς βλέπειν καὶ κατ᾽ ἐκεῖνο τὴν ἰδίαν καλλωπίζειν ψυχήν)[61], il Padre stesso – dice Gregorio – «ti guarderà con occhi paterni, ti farà indossare l'abito divino, ti ornerà con l'anello, fornirà ai tuoi piedi dei calzari dei precetti evangelici per intraprendere il viaggio verso il cielo e ti reintegrerà nella patria celeste, in Cristo Gesù Signore nostro, al quale è la gloria e la potenza nei secoli. Amen»[62].

---

58 *Or. dom.* II (SC 376, 12-378, 9; tr. Coco, 50).
59 *Or. dom.* II (SC 380, 1-5; tr. Coco, 51).
60 *Or. dom.* II (SC 382, 6).
61 *Or. dom.* II (SC 384, 3-5).
62 *Or. dom.* II (SC 384, 12-17; tr. Coco, 52): Ὄψεταί σε πατρικοῖς ὀφθαλμοῖς, περιστελεῖ σε τῇ θείᾳ στολῇ, κατακοσμήσει σε τῷ δακτυλίῳ, καταρτίσει τοὺς πόδας πρὸς τὴν ἄνω πορείαν τοῖς εὐαγ-

Da questo passaggio si possono trarre due osservazioni. La prima è che se il medesimo ordine dell'essere cui l'orante è elevato è l'essere buono, ciò non comporta perdere l'alterità ontologica causata nella creazione. Questo mistero affaccia sul grande enigma della vita eterna ricevuta per amore, essendo l'amore la natura propria dell'infinito divino. La seconda è che Gregorio sembra in tal modo porsi tra Clemente e Origene trovando, proprio grazie allo sviluppo teologico della relazione, il punto di equilibrio tra libertà e volontarietà dell'orante (molto presenti nel "vero gnostico" di Clemente), e l'azione preveniente di Dio che eleva l'uomo a sé (molto presente nell'anima "spiritualizzata" di Origene)[63].

5 Conclusione

Come interpretare, dunque, il τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι della prima omelia?

Ci sembra che esso rifletta nell'antropologia il modo di «mettere le preposizioni all'essere» proprio della teologia di Gregorio[64]. L'orante che si appropria della relazione di filiazione, invocando Dio come proprio «Padre», entra in una comunione che non è soltanto contemplativa ma generativa, perché è ammesso nella stessa disposizione dell'essere generato che è proprio del Figlio.

Questa vertiginosa realtà è stato possibile intuirla soltanto dal momento in cui il pensiero cristiano ha potuto elaborare due elementi propri: da una parte, la differenza ontologica tra l'uomo e Dio, in modo da non rischiare più di confondere l'elevazione a Dio con una ascesi continuativa nel medesimo ordine dell'essere e differenziandosi così nell'ontologia – seppur non nelle metafore – dall'ascesi di impianto platonico; dall'altra, la relazione intradivina data dalla generazione come distinta pienamente da ogni rischio di subordinazione del Figlio al Padre non è più scindibile dalla perenne generatività di tale vita, in modo tale che la partecipazione della creatura alla vita divina diviene l'elemento essenziale della preghiera.

Lo stato contemplativo non è più inteso, così, come frutto di un'azione, sia essa dell'uomo o di Dio, ma è effetto di una relazione tra il Padre che eternamente genera e i figli che sono generati nella partecipazione al Figlio Unigenito.

γελικοῖς ὑποδήμασιν, ἀποκαταστήσει σε τῇ οὐρανίῳ πατρίδι, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

63 Cfr. Le Boulluec, «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène», 403.

64 Cfr. G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (Collana di teologia 79), Roma 2013, 153-156.

In tal modo, inoltre, la preghiera di petizione tanto criticata dalla letteratura pagana antica acquisirà sempre più nel cristianesimo i tratti della preghiera di intercessione[65].

In tal modo, nonostante gli elementi di continuità tra i trattati sulla preghiera pagani e quelli cristiani fino al IV secolo, non sembra che possa esservi nella religiosità pagana nulla di simile all'appropriazione della relazione intradivina consegnata dal Cristo ed espressa nella preghiera del «Padre nostro», almeno fin quando l'orante non cominci a pregare Dio chiamandolo «Padre», nel medesimo Spirito del Figlio.

Bibliografia

Ablaster, J. – R. Faesen (eds), *Theosis/Deification. Christian Doctrines of Divinization East and West* (BEThL 294), Leuven, Paris, Bristol (CT) 2018.

Cassin, M., *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome* (ÉA-SA 193), Paris 2012.

Coakley, S., «Gregory of Nyssa on Spiritual Ascent and Trinitarian Orthodoxy: A Reconsideration of the Relation between Doctrine and Askesis», in: G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Rome, 17-20 September 2014*) (SVChr 150), Leiden, Boston 2018, 360-375.

Coco, L., *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore* (Collana di testi patristici 244), Roma 2016.

DelCogliano, M., *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy* (SVChr 103), Leiden 2010.

Dorival, G., «Modes of Prayer in the Hellenic Tradition», in: J. Dillon – A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer* (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 19), Leiden, Boston 2016, 26-45.

Kovacs, J., «Saint Paul as Apostle of *Apatheia*: Stromateis VII, Chapter 14», in: M. Havrda – V. Hušk – J. Plátová (ed.), *The Seventh Book of the* Stromateis. *Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (*Olomouc, October 21-23, 2010*) (SVChr 117), Leiden, Boston 2012, 199-216.

65 Si veda in merito J. Plátová, «The Gnostic's Intercessory Prayer according to Clement of Alexandria», in: M. Havrda – V. Hušk – J. Plátová (ed.), *The Seventh Book of the* Stromateis. *Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (*Olomouc, October 21-23, 2010*) (SVChr 117), Leiden, Boston 2012, 185-198.

Kovacs, J.L., «Reading the 'Divinely Inspired' Paul: Clement of Alexandria in Conversation with 'Hetherodox' Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers», in: V. Černušková – J.L. Kovacs – A. Plátová (eds), *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (SVChr 139), Leiden, Boston 2014, 325-343.

Le Boulluec, A., «Les réflexions de Clément sur la prière et le traité d'Origène», in: L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001* (BEThL 164), Leuven 2003, I, 397-407 [= Idem, *Alexandrie antique et chrétienne: Clément et Origène* (ÉA-SA 178), Paris 2006, 137-149].

Maspero, G., *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (Collana di teologia 79), Roma 2013.

Méhat, A., «Sur deux définitions de la prière», in: G. Dorival – A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, (BEThL 118), Leuven 1995, 115-120.

Moreschini, C., *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*, Milano 2014.

Osborn, E.F., *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature n.s. 3), Cambridge 1957.

Plátová, J., «The Gnostic's Intercessory Prayer according to Clement of Alexandria», in: M. Havrda – V. Hušk – J. Plátová (ed.), *The Seventh Book of the* Stromateis. *Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (*Olomouc, October 21-23, 2010*) (SVChr 117), Leiden, Boston 2012, 185-198.

Rizzi, M. – G. Pini (ed.), *Clemente Alessandrino, Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 2006.

Russell, N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.

Van Den Hoek, A., «Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods», *VChr* 50 (1996) 223-243.

Vigorelli, I., «Soul's Dance in Clement, Plotinus and Gregory of Nyssa», *StPatr*. 84 (2017) 59-76.

SECTION 2

Specific Studies

“Thy Kingdom Come”: The Concept of the Kingdom of God in Gregory of Nyssa’s Homilies *On the Lord’s Prayer*

Constantine A. Bozinis

1 Introduction: Pöhlmann vs. Tröltsch

It is indeed a happy coincidence that the 14th International Conference on Gregory of Nyssa occurs simultaneously with *Sources chrétiennes* completing its 75th year of circulation. Its first volume was dedicated to Gregory of Nyssa’s *Life of Moses* and carried the signature of Jean Daniélou. In addition, another anniversary is being celebrated this year, albeit of a rather different character: it will have been 200 years since the birth of Karl Marx on the 14th of March 1818. He was a thinker of undoubted greatness who definitively influenced modern thought and his theory of capital provided the basis for political developments which would reshape the face of western civilization. Marx left an indelible seal on the study of Antiquity as well. The way in which he, along with Friedrich Engels, interpreted Christianity as a forerunner of the modern Socialist movement[1] would supply the occasion for scholarship to turn its attention to the social teaching of the Ancient Church and to bring to the surface, one after another, its hidden treasures. I would like to take this opportunity to turn back the hands of time and return to the beginning of the 20th century when a war was raging within the heart of the scholarship community about the character of ancient Christianity. Under the influence of Marxism, the view that Christianity was a proletarian movement in the Roman empire was gaining ground in the academic circles of Europe.[2] The critique of the rich carried out in the New Testament, later sharpened in the preaching of the Church Fathers, constituted incontrovertible proof for many researchers – sociologists, economists,

1 See, in particular, “Record of Marx’s Speech on the Seventh Anniversary of the International”, in: K. Marx – F. Engels, *Collected Works*. 22, *Marx and Engels: 1870–71*, Moscow 1986, 633. Cf. F. Engels, “On the History of Christianity”, in: K. Marx – F. Engels, *Collected Works*. 27, *Engels: 1894–95*, Moscow 1990, 445–469.

2 “It has become generally accepted that the Christian community in its beginnings was constituted exclusively by the proletariat; it was, in other words, a proletarian organisation”, writes K. Krautsky in his controversial book, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908, 338. For the trends in research at the dawn of the 20th century, see also R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996, 29–30.

 | doi:10.1163/9789004463011_017

historians, theologians – of the class origins of the religion of the Nazarene. Besides, its revolutionary character seemed clear from its eschatological orientation: the promise of the coming of God's Kingdom cultivated amongst its adherents the hope of a change in the miserable conditions in which they lived and the overthrow of their masters, the rich and mighty. "So the last will be first, and the first last", as Jesus Himself says (*Matt* 20,16 with parallels).[3]

On the other hand, the opposing arguments from the academic theologians of that time who wanted to save Christianity from the appearance of social radicalism fell on deaf ears. The reaction of Robert von Pöhlmann to the positions expressed in Ernst Tröltsch's book *The Social Teaching of the Christian Churches and Groups* is very telling. Tröltsch contends in his study that Christianity's message of love is irreconcilable with class warfare. Already in the preaching of Jesus in the Gospels, there are seeds of an organic theory of the state which will be more fully developed in the middle ages within the framework of scholasticism. According to this theory, the higher and lower social classes are mutually complementary and serve one another as members of the same body. Even a simple man of the people, despite his lower position, willingly accepts the hierarchical stratification of society since it provides him with an abundance of goods: safety, prosperity, and stability of life.[4] Pöhlmann writes: "It is impossible for me to understand how Tröltsch can call 'acceptance' (Anerkennung) of the organization of an entire society and the existing distribution of wealth and honours the obligatory subjugation of the soldiers of Christ (!) to the iron law of necessity". He continues, adding, "What meaning can this completely superficial 'acceptance' of the system have for someone who prays fervently to God every day for its violent overthrow in his prayer when he says *Thy Kingdom come*?"[5]

3 The revolutionary power contained in the vision of the Kingdom of God as the overturning of existing power structures was stressed by chiefly Marxist intellectuals. See K. Kautsky, "Die Vorläufer des neuen Sozialismus. Von Platon bis zu Wiedertäufern", in: E. Bernstein – K. Kautsky (eds.), *Die Geschichte des Sozialismus* (*in Einzeldarstellungen*), I.1, Stuttgart 1895, 16–23; Idem, *Der Ursprung*, 343–347, 374–380, 401–403, and P. Pflüger, *Der Sozialismus der Kirchenväter* (Sozialwissenschaftliche Volksbibliothek 17), Zurich 1907², 2–5; also, M. Beer, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*, Erlangen 1971 (1931⁷), 143–144. The this-worldly character of the Kingdom of God in early Christianity was a given for the Marxist intelligentsia (*ibidem*).

4 E. Tröltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in the collected works of the same: *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen 1923 (1912¹), 294 ff.

5 "Wie Tröltsch a.a.O. S. 303 die widerwillige Unterwerfung der militia (!) Christi unter der eisernen Zwang der Notwendigkeit eine 'Anerkennung' der ganzen sozialen Organization, der Verteilung von Besitz und Stand nennen kann, ist mir unbegreiflich. Was bedeutet diese rein äußerliche 'Anerkennung' eines Zustandes, dessen Beseitigung durch einen gewaltsamen

2 The Interpretation of the Prayer "Thy Kingdom Come" by Gregory of Nyssa

The above view of the Lord's prayer is worthy of note, as it was pronounced by one of the greatest historians of the 19th and beginning of the 20th century, whose study, *The History of the Social Problem and of Socialism in the Ancient World*, remains to this day an important point of reference. In addition, the fact that Pöhlmann was not a socialist but a proponent of liberal democracy and the market economy,[6] constitutes an even further reason to take his position seriously: Were Christians begging God for the collapse of the existing political system when they addressed to Him the prayer, "Thy Kingdom Come"? Naturally, the answer to this question would demand a detailed examination of the apocalyptic current within the Ancient Church which takes the *Revelation* of John as its starting point and maintains its vigor until at least the beginning of the 5th century with the *circumcelliones* movement in Northern Africa.[7] A comparison also of the apocalyptic and the apologetic literature of the first centuries of Christianity provides a *sine qua non* scientific methodology which must be followed in order to responsibly take a position on the issue of the ideological parameters contained in the worship of the Church and its political dynamics.[8] However, judging from the homilies of Gregory of Nyssa *On the Lord's Prayer* – the focus of the present volume – I would say that the answer to the question posed by Pöhlmann is both "yes" and "no" – "Jein", to use the language of the German historian. "Yes" because the Kingdom of God is sketched by Gregory as a radical reformulation of the present conditions of social life; the very request for its coming, just from the way in which it is expressed to God, has, for Gregory, the weight of a legislative act by which all of the effective regulations governing the mainstream of social and economic life are abolished.[9]

Umsturz man im täglichen Gebet ('Dein Reich komme!') inbürnstig erflehte?" (R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. 2, *Rom und das Römische Reich*, Darmstadt 1984 [1925³], 479 n. 1).

6 K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972, 213, 225 ff., 243–245.

7 See H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1964², 19–24, 58–92 and W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1972², 169–177, 196, 315 ff.

8 For a comparison of the two currents that coexisted in the bosom of early Christianity and which find their starting point, respectively, either from the 13th chapter of Paul's epistle *To the Romans* or the 13th chapter of *Revelation* of John, see J.-M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève 1960, ch. 2.

9 See *Or. dom.* II (SC 368,5–370,3): Ὅταν τοίνυν πατέρα τὸν θεὸν λέγειν ἡμᾶς ἐν τῇ προσευχῇ διδά-

From the first lines of his commentary *On the Lord's Prayer*, Gregory's propensity for social criticism is evident. Turning his gaze to those places that constitute the pulse of an economy – the market, workshops, the farms cultivated in the countryside, or the courts which rule on financial disputes – he denounces the raw pursuit of profit which contaminates human relationships; he attributes this to man's "forgetfulness of God" (λήθη τοῦ θεοῦ) which breaks down society's defenses against individual self-interest and allows the passions and ambitions to overflow everywhere unrestrained.[10] Not even the institution of imperial authority escapes his critical gaze: it is imposed tyrannically on the people, Gregory says, putting on their neck the yoke of subjection through threats and coercion.[11] A comparison of the 3rd homily *On the Lord's Prayer* with the *Apocriticus* of Macarius Magnes reveals the hints against Roman authority contained in the Cappadocian's encomium of the Kingdom of God as the only "true authority" since it is not imposed "by tyrannical power" through violence.[12] In the *Apocriticus*, Macarius follows the exact same reasoning as Gregory, but he calls out by name the holder of the throne who enslaves his subjects through violence to his tyrannical authority: Publius Aelius Adrianus![13] Nowhere, however, does Gregory give us cause to think that he is praying to God for the fall of the kingdom of Rome as Pöhlmann contends. The only kingdom he seeks to overthrow with his fiery words is the kingdom of sin reigning in the heart of the faithful. The father's argumentation does not allow us to draw hasty conclusions; despite the radicalism it betrays on certain points, it is not chiefly directed against the established social order. In Gregory's homilies *On the Lord's Prayer*, the Kingdom of God has a distinctly psychological char-

---

σκῃ ὁ κύριος, οὐδὲν ἕτερόν μοι δοκεῖ ποιεῖν ἢ τὸν ὑψηλόν τε καὶ ἐπηρμένον ἡμῖν νομοθετεῖν βίον. (…) Εἰ γὰρ περὶ τὰ χρήματα βλέποις, εἰ περὶ τὴν βιωτικὴν ἀπάτην ἠσχολημένος εἴης, ἢ τὴν ἐξ ἀνθρώπων δόξαν ἀναζητοίης, ἢ τῶν ἐπιθυμιῶν ταῖς ἐμπαθεστέραις δουλεύοις, ἔπειτα τὴν τοιαύτην προσευχὴν διὰ στόματος λάβοις, τί οἴει ἐρεῖν τὸν εἰς τὸν βίον σου βλέποντα καὶ τῆς εὐχῆς ἐπαΐοντα; See also further in this article, 490–495.

10 *Or. dom.* I (SC 296,1–302,5).

11 *Or. dom.* III (SC 406,13–408,1).

12 *Ibidem.*

13 *Apocriticus* IV 26 (Blondel 212,8–11): Ἀδριανὸς δὲ ἢ καί τις κοσμοκρατόρων ἕτερος, ἄνθρωπος ὢν καὶ τῶν ὁμοίων ἀνθρώπων βασιλεύσας, νόμῳ δυναστείας τοῦτο καὶ τυραννίδος ἔπραξεν, οὐ θεσμῷ τῶν ὁμοουσίων τῆς ἀκολουθίας ἄρξας, ἀλλ᾽ ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ τοὺς ὁμογενεῖς ἐδουλώσατο. Of course, for Macarius, every form of political power that relies on state-legitimised violence is *a priori* tyrannical, regardless of the constitutional framework in which it functions. For relevant explanations, see E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, 51–56. Cf. similarly Gregory of Nyssa, *Eun.* I 525–528 (GNO I 178,9–179,1).

acter: it is concerned with man's inner transformation accomplished through establishing rule over his irrational passions and the instinctual urges of the body.

"On the one side, anger shocks and lures away reason from its sobriety; on the other, illogical desires weaken and dissolve the soul's vigor. From yet elsewhere comes the greed that blinds the intellect, along with arrogance, pride, hatred, and the rest of the opposing camp's battalion. Like an enemy horde, they have surrounded the soul on all sides and threaten it with enslavement". This is how Gregory describes in his third homily on the *Our Father* the invisible war being waged between reason and the passions in the depths of the human soul.[14] To tip the scales in favour of reason, the Church father continues, we send up the prayer "Thy kingdom come" to God; we ask that he helps us acquire self-control, repelling the multitude of temptations that besiege us. "May your kingdom come to me so that they might retreat, or rather collapse back into nonexistence the passions which dominate and rule over me now", Gregory will say in another point of this homily, paraphrasing the prayer for the advent of God's kingdom. "May the enemy lines be broken; may that phalanx of foreign invaders vanish; let the war of the flesh against the spirit come to an end; let the king's dominion be revealed to me."[15] Consequently, man turns to divine grace for help, desiring peace within his soul. He seeks in the person of God the Father an ally in the struggle he wages daily against the flesh; the taming of his desires and their subjugation to the authority of the intellect signals the end of the internal war and the establishment of the kingdom of heaven within his soul.

3 The Philosophical Background

As we see, Gregory is an incurable moralist. More than anything else he emphasizes the moral purity of the faithful, utilizing the breadth of his philo-

---

14 *Or. dom.* III (SC 396,5–12; all translations of *Or. dom.* in this paper are by the author). M. Cassin and Ch. Boudignon make quite interesting observations on the above passage in their new annotated edition of Gregory of Nyssa's homilies *On the Lord's prayer* for *Sources chrétiennes* (396, n. 2).

15 *Or. dom.* III (SC 410,7–412,7). The expressions "enemy lines" and "phalanx of foreign invaders" are used to mean, as well, the various passions that lay siege to the soul of man. Cf. e.g. *Moys.*, in which the same or similar expressions are used by Gregory for the irrational passions of the soul – "enemies", "foreigners", "enemy lines", "opposing phalanx", "Egyptian army", etc. – within the context of an allegorical interpretation of the *Exodus* narrative (GNO VII.1 70,11–73,12; 80,8–81,9; 82,17–83,16; 133,5–22; 135,25–137,19; 139,22–140,14).

sophical *paideia* to highlight the dangers of man's wavering back and forth between good and evil. In his exegesis of the prayer, "*Thy kingdom come*", we recognize without difficulty the analysis of the powers which make up the human soul from the 4th book of Plato's *Republic*: the mind occupies the first place (λογιστικόν), and then, in hierarchical order, there is the spirited part (θυμοειδές) and lastly the desiring part (ἐπιθυμητικόν).[16] According to Plato, the three parts of the soul are in a constant state of antagonism. The desiring part rises up against the intellect attempting to seize the reins of the soul from its hands, while the intellect resists these attacks and struggles to subjugate the desiring part with the help of the spirit.[17] For the Greek philosopher, a man's ethical character is judged from the outcome of this battle within his soul. If the intellect imposes itself on the desires he is rendered just and he acquires wisdom, prudence, and the other virtues; alternatively, if the desiring part of the soul prevails, the natural order within his soul is disturbed with the result that he tends toward evil.[18] It is on the basis of this platonic scheme that Gregory develops his theological reflections; he uses it to interpret almost every verse of the Lord's prayer. The verse, "Thy will be done", is, in his estimation, a petition that God restore the health of the soul shaken by the excessive nourishment of the desiring part;[19] the verse, "on earth as it is in heaven", on the other hand, is a wish from the heart of man to obtain the freedom of the ranks of the incorporeal angels by limiting the needs of the body to the smallest degree possible.[20] "Give us this day our daily bread" is also explained by Gregory against the background of Platonic philosophy as an indirect exhortation to the faithful not to give themselves over to the enjoyments of the flesh by allowing desire to surpass its natural limits,[21] while "forgive us our debts" is interpreted as a reminder, similarly, of how sin takes up roots in man's soul on account of his attachment to material goods.[22]

16 Plato, *Republic*, IV 434d–441c. The spirited part (θυμοειδές) corresponds to the emotions and the will or, according to other researchers, to man's feeling of honor, whereas the desiring part (ἐπιθυμητικόν) corresponds to the various desires and passions that stem from the instincts of his animal nature (H. Görgemanns, *Platon* [Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft], Heidelberg 1994, 136–137; J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford 1981, 126–130).

17 Plato, *Republic*, IV 439a–442b.

18 See Plato, *Republic*, IV 441c–442e. 444a–b with the explanations of Annas, *An Introduction*, 131–132.

19 *Or. dom.* IV (SC 434,10–438,3).

20 *Or. dom.* IV (SC 444,1–450,17; 452,16–454,3).

21 *Or. dom.* IV (SC 454,4–456,10; 462,3–466,8).

22 *Or. dom.* V (SC 490,1ff. and, especially, 498,11–500,23). For the influence of Plato upon

In order to prove that no one is beyond reproach and exempt from the obligation to pray for the forgiveness of sins, Gregory maintains that the impressions from the outside world man receives by means of the senses have a pernicious effect on his soul: they render him captive to the vanity of the world and flood his soul with passions. Sight, hearing, touch, and taste are gateways (θυρίδες) by which evil constantly flows into us and pollutes us.[23] Testimonies from the ancient sources confirm the philosophical origin of the Cappadocian's reasoning. "Diogenes would burst into laughter at those who secure their money in safes under lock and key, with levers and bolts, but leave the doors and windows of their soul wide open through their mouth, eyes, ears, and genitals", we read in an excerpt from Stobaeus' *Anthology*.[24] Regardless of whether the comparison of the senses with the wide-open doors and windows of a house really comes from Diogenes, the way of thinking that it is based upon surely is not his own invention. We encounter it already formulated by Socrates in the *Republic* of Plato. Specifically, in the 3rd book, where the topic of education in the ideal state is discussed, the old wise man mentions that what the youth see and listen to is of prime importance for their moral formation. Besides the strict limitations on the types of music which they will be allowed for recreation, the plastic arts with which they will come into contact must also meet high aesthetic criteria so that "our guardians may not be bred among symbols of evil, as it were in a pasturage of poisonous herbs, lest grazing freely and cropping from many such day by day they little by little and all unawares accumulate and build up a huge mass of evil in their own souls."[25] They must be raised in an environment which will cultivate their souls, so that they "may receive benefit from all things about them, whence the influence that emanates from works of beauty may waft itself to eye or ear like a breeze that brings from wholesome places

Gregory's psychology, see J. Cavarnos, "Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul", *GOTR* 1 (1955) 133–141, among a wealth of literature on this topic.

23 *Or. dom.* V (SC 502,17–506,16): Τίς κατὰ τὸν ὀφθαλμὸν ἀναμάρτητος; Τίς κατὰ τὴν ἀκοὴν ἀνυπεύθυνος; τίς τῆς βοσκηματώδους ταύτης κατὰ τὸν λαιμὸν ἡδονῆς ἀλλότριος; Τίς τῇ ἁφῇ τῆς κατὰ τὴν ἁμαρτίαν λαβῆς καθαρεύει; Τίς οὐκ οἶδεν τὸ αἴνιγμα τῆς γραφῆς λεγούσης *διὰ θυρίδων εἰσεληλυθέναι τὸν θάνατον*; Τὰς γὰρ αἰσθήσεις, δι᾽ ὧν ἐκκύπτουσα ἡ ψυχὴ πρὸς ἔξωθεν πράγματα τῶν κατὰ γνώμην ἀντιλαμβάνεται, *θυρίδας* ἡ γραφὴ προσηγόρευσεν, ἃς ὁδοποιεῖν τῷ θανάτῳ τὴν εἴσοδον ὁ λόγος φησίν. Gregory grounds his position biblically using the book of *Jeremiah* (9, 20). See the parallels from patristic literature cited by Cassin and Boudignon in their commentary on the fifth homily, *On the Lord's prayer* (504 n. 1).

24 Stobaeus, *Anthologium*, III, VI, 17 (Wachsmuth-Hense 284,14–17).

25 Plato, *Republic*, III 401b–d (Engl. tr. P. Shorey) / "Guardians" = the philosopher-kings that constitute the ruling class in Plato's ideal polity.

health,"[26] Socrates adds, so that he can then recommend the diet of the young people who will go on to take up the government of the city in the future.[27]

Thus, the weight of Gregory's interpretation of the *Our Father* falls on man's ethical character as an individual. Its basic problems, much-discussed in the philosophic literature of antiquity, are dealt with by the father and are analyzed extensively in his attempt to capture the deepest meaning of the Lord's prayer. His engagement with these problems inevitably leads him to an internalization of the notion of the Kingdom of God in psychological terms: its coming on earth is identified with the establishment of reason's authority and the uprooting of all superfluous desires from man's soul which break in unimpeded as if it were an unguarded house – "through wide-open doors and windows" to use the metaphor of Diogenes. We have before us an interesting interpretation of Christianity's eschatological hope but which of course, in no way justifies Pöhlmann. It leaves us little room to conclude that Christians were raising their hands to heaven in anger asking God for the overthrow of the political system responsible for their misery and poverty.[28] The emphasis given by Gregory is on the change of the individual person rather than society. Still, the German historian is not completely wrong. A careful look at the evidence from the literature of antiquity, which we previously cited, demonstrates that things are not so one-dimensional but admit of different interpretations.

We must not forget that the philosophical tropes the Church Father uses to stress the necessity of repentance to his flock have their origin in the *Republic*, the political dialogue *par excellence* of the platonic corpus. In it, the notion of justice is examined through a twofold point of view: as the order established within the soul, on the one hand, and as the principle governing the relations of the social groups that make up a city, on the other.[29] As the dialogue progresses, the connection between these two aspects of the virtue under examination

26 Plato, *Republic*, III 401c–d (Engl. tr. P. Shorey).

27 Plato, *Republic*, III 403c–405a. Cf. *Laws*, II 656d–657b, in which the same principle is set forth for the rearing of the young in the ideal state. For more, see F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, tr. S. Henderson, Cambridge 2010, 20–22. See also, Plutarch, *Quaestiones Conuiuiales*, VII 5, 705d–e, who, like Plato's Socrates, underscores the necessity of shielding man from the damaging effects of art, so that his vision and hearing are not polluted by the viewing of immodest sights in the theatre or by recreation at the festivals and symposia with their frenzied musical rhythms. As Plutarch characteristically notes, δεῖ δὴ καὶ τὴν ἐν ὄμμασιν καὶ τὴν ἐν ὠσὶν γαργαλίζουσαν μαλακίαν καὶ ἡδυπάθειαν φοβεῖσθαι ("Surely one must also be wary of the degeneracy and luxury that titillates the eyes and ears" [705e; Engl. tr. E.L. Minar]). Cf. Plutarch, *De esu carnium*, II 2, 997b–d; Porphyrius, *De abstinentia*, I 33–35 (see Cassin – Boudignon, SC 503 n. 2).

28 See above, n. 5.

29 See E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London 1918, 153ff. and,

becomes more and more clear. Man's personality, Socrates explains to his interlocutors, is defined (a) by the instinctual urges of his body, (b) his will or self-image, and (c) his mind; justice then is the result of the balancing of the various powers which make up the soul – the ἐπιθυμητικόν, the θυμοειδές and the λογιστικόν.[30] With the description of tripartite division of the soul in the 4th book, it is shown in continuation that the soul is similar in its internal articulation to that of the city: it constitutes a microcosm of the city and the functions carried out within it have immediate repercussions in the public sphere.[31] Justice, therefore, will never prevail in the city if it is not already rooted in the soul of its citizens. Rule over the passions is the prerequisite for the proper functioning of the state.[32] And above all else, of course, this self-rule must be possessed by those citizens who will hold public office, the philosopher-kings, or the "guardians in the fullest sense", to use Plato's terminology. On account of their great responsibility, they must be above human weakness; they cannot be enticed by egoism or be motivated by self-interest.[33] They must, moreover, carry out their duties in self-renunciation, sacrificing their privates lives on the altar of service to society as a whole.[34] The skills, however, which are indispensable for the

especially, 161–163; R.C. Cross – A.D. Woozley, *Plato's* Republic. *A Philosophical Commentary*, New York 1966, 75–78 – among a rich bibliography on the topic.

30 Plato, *Republic*, IV 436b–441c. As stated previously, when the λογιστικόν subjects the ἐπιθυμητικόν and the θυμοειδές to its authority, then man is just, as long as this natural hierarchy is maintained among the powers of the soul, in his inner world. In the opposite case, he becomes prey to his various desires and falls into injustice (See above, 486, n. 17–18).

31 Plato, *Republic*, IV 439d–445e.

32 The constitution by which it is governed reflects vividly, according to Plato, the virtue or vice of the men who make up and constitute its human resources (Plato, *Republic*, IV 445d–e and 544d: ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν). On the basis of this principle, the gradual degeneration of the state is described in the *Republic*: from aristocracy, the ideal political form, into timocracy, oligarchy, democracy, and finally tyranny (543aff.). See Barker, *Greek Political Theory*, 243–264; Cross – Woozley, *Plato's* Republic, ch. 11, and in very concise form, D.H. Rice, *A Guide to Plato's* Republic, Oxford, New York 1998, 93–97.

33 Plato, *Republic*, III 412c–e.

34 It is worth noting that in Plato's ideal polity, the creation of families or possession of gold and real estate are all prohibited to the ruling group. Moreover, its members are obligated to live their entire lives in military camps and their sexual intercourse with the other sex occurs under the control of the state and has reproduction as its single aim (Plato, *Republic*, III 416c–417b; IV 419a–421c; V 457c–462a). Adeimantus justifiably remarks to Socrates, as the conversation between them develops, that the rulers of the best polity (ἀρίστη πολιτεία) being sketched in words do not seem to be particularly happy in their lives: in spite of the political power they wield, they are deprived a whole host of lesser pleasures and "they are encamped in the city like mercenaries who keep continuous vigil for its protection" (419a).

philosopher-kings cannot be obtained except by hardship and training from their earliest years. Socrates' suggestions in the 3rd book about what the guardians should see, hear, taste and eat as they mature have as their aim precisely preparing them for the work of governing they will later take on. Their success depends on their personal virtue which alone guarantees the just management of public affairs and consequently the prosperity of the city's population.[35]

4 The Parable of the Ten Thousand Talents

It is no accident then that the analyses taken from the 3rd and 4th books of the *Republic* show up in Gregory of Nyssa's commentary *On the Lord's Prayer*. The great variations we observe from one homily to the next in his line of argumentation confirm that the Church father is following the same method as Plato's Socrates, continuously moving from the individual to the collective ethos. "If God is justice", he will say in his 4th homily interpreting the verse "give us this day our daily bread", "he who is fed by greed does not have his bread from God. You address your prayer to God truly when you do not have your fortune from others' possessions, when your money is not soaked with tears, when no one went hungry for you to eat to satiety, when no one groaned with hunger so you could fill your own stomach."[36] The very same justice which was interpreted in the immediately preceding homily in psychological terms as the subjugation of the desires to the intellect, obtains here a social dimension: it constitutes a plea to the economic establishment of that era to renounce its ambition of the continual increase of capital and, at the same time, a denunciation of the brutal system of exploitation of the labour and toil of the poor.[37] The same thing happens again with the Kingdom of God which is treated as a wider *genus* which, according to the Aristotelian conception, contains the individual *species* of justice: it is revealed in the human soul, as we saw earlier, through the wiping out of the passions, but the marks of its presence are just as tangible on the social level. They appear with the elimination of class-based discrimination and the closing of the gap between the rich and poor.

35 See, among other passages, Plato, *Republic*, III 412d–414a; IV 421a–c; V 465b–466c. 473c–e; IX 590c–d.

36 *Or. dom.* IV (SC 466,19–468,2).

37 Gregory denounces precisely the plutocracy of his time and comes to the defense of the poor and weak. Cf. Gregory of Nyssa, *Benef.* (GNO IX 94,6–20; 103,18–104,13); *Usur.* (GNO IX 201,12; 203,10).

It is characteristic how Gregory interprets the well-known parable in the Gospel of Matthew concerning the Kingdom of Heaven, where Jesus tells the story of the wicked servant who owed the king ten thousand talents (*Matt* 18,23–35). The father's exegetical approach here takes a 180 degrees turn. Instead of moral exhortations to restrain the flesh and avoid pleasure, we suddenly hear from his mouth a declaration of human rights, accompanied by severe social criticism. The parable's reference to slaves, who are in service to the king, gives Gregory the opportunity to sharpen his sword against the ancient institution of slavery: he condemns it in the name of the natural law, identifying it as a social convention which human legislation has arbitrarily imposed and which is in direct opposition to the will of God.[38] The father boldly declares that only the animals were designated by God for the service of man, not his fellow man, referring his hearers to the Psalms of David (8,7–9; 146,9; 103,14).[39] All men are equal, he adds, and he goes on to condemn the abuses and humiliations slaves endure daily. If they do not immediately do as they are commanded by their master or are so bold as to talk back, they are subject to cursing and yelling. And in the case that they abandon their master in search of a better fate, they are tortured and they are threatened with the most harsh punishments.[40] "Have you yourself not abandoned the Lord whom you were serving? Did you not escape into sin? Did you not choose an evil master rather than serve your own? Did you not abandon, leaving – insofar as it depends on you – deserted the house of the Lord to which you had been assigned 'to work in and keep?'", Gregory will say addressing the faithful gathered in church to hear his preaching.[41] With successive rhetorical questions he reminds them that

38 Οὐ φύσις ἀλλὰ δυναστεία πρὸς δουλείαν τε καὶ κυριότητα τὸ ἀνθρώπινον ἔσχισεν (*Or. dom.* V [SC 514,6–7]). Slavery is also condemned as a violation of the laws of nature established by God in the father's commentary *In Ecclesiasten* (*Eccl.* IV [GNO V 334,19–335,11]).

39 *Or. dom.* V (SC 514,8–14).

40 *Or. dom.* V (SC 514,14–516,3; cf. 514,5–6). In antiquity, slaves were at the complete mercy of their master insofar as they were legally considered part of his estate, and they did not possess the legal means to defend themselves against any offences or abusive behavior on his part against them. See, relevantly, K.R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Oxford, New York 1987^2, ch. 4.

41 *Or. dom.* V (SC 516,12–16). Cf. *Gen* 2, 15: "And the Lord God took the man, whom he had formed, and he placed him in Paradise 'to work in it and keep it'". As is apparent from his citing the above biblical verse, Gregory is referring to the expulsion of Adam and Eve from the Garden of Eden, after their deception by the serpent. In his estimation, the guilt of Adam for the ancestral sin burdens the entire human race to the measure that it demonstrates the same unwillingness, along with Adam, to submit itself to the will of God. His thinking on this point is rendered absolutely clear by the continuation of his address to the faithful: "With everything you do, everything you say, and everything iniquitous you

they themselves, like the slaves which serve in their houses, have often spoken back and turned their backs on their heavenly Master, God.[42] But God does not punish them for their transgressions, but embraces them with His infinite love, bestowing on them every good thing: the breath of life, above all, and the capacity for rational thought; the wonders of the world, the light of the sun, the warmth of its rays, the sea, the air, the earth, and its great variety of fruits.[43] The brutality, then, with which they treat their slaves, as though they were not also creatures made in the image of God like themselves, betrays a smallness of soul unacceptable for Christians. They are not substantially different from the wicked servant in the Gospel parable who, after the king forgave him the immense debt of ten thousand talents, shut his fellow servant away in jail over small change (*Matt* 18,23–35).[44]

Even less do bankers differ from the servant of the parable, according to the father, who keep written in their ledgers what each person owes down to the last coin and they continually increase lenders' loans with interest, pressuring for their payment with threats of confiscation of property and even jail.[45] Like the institution of slavery, usury as a social phenomenon is condemned by Gregory of Nyssa and gives him the opportunity to interpret the parable of the ten thousand talents at length in his fifth homily *On the Lord's Prayer*. His preaching about the parable provides a clear example of the 180 degrees turn from the individual to the social ethos that we discerned above. His intention is to send a strong message to professional creditors: they too shall be cast out of the heavenly kingdom along with the wicked servant, regardless of whether or not they are formally guilty of some injustice according to the criminal law.[46] The legal provisions for the movement of banking capital are of little interest to the father, just as he shows little regard for the regulations of Roman law which considered the slave *res mancipi* and gave the master absolute authority over his life and death.[47] The Cappadocian consciously opposes the established

place in your mind, do you yourself not commit in the eyes of God, who is everywhere present and sees all things, the offences that I have just mentioned?" (*ibidem*).

42 For God as "Master in heaven", to whom all the members of the Church without exception owe their obedience, see the exhortation of Paul to the Christian slave-masters in his epistle *To the Colossians* (4,1). Similarly, *Eph* 6,8.

43 *Or. dom.* V (SC 516,3–11).

44 *Or. dom.* V (SC 512,3–518, 7 and, especially, 516,1f.).

45 *Or. dom.* V (SC 510,3–21).

46 Cf. *Usur*. (GNO IX 196,9–18; 204,5–26).

47 See. J.F. Gardner, "Slavery and Roman Law", in: K. Bradley – P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*. 1, *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011, 414–437. For the Cappadocian's attitudes toward slavery, see G. Kontoulis, *Zum Problem der*

ethic of his time in his analysis of the Lord's final counsels in the *Our Father*. In his opinion, the petition to God to "forgive us our debts as we forgive our debtors" (*Matt* 6,12) dictates that the faithful settle all of their differences – economic or otherwise – in the spirit of reconciliation and love. The practice of the richest among them of using interest-bearing loans as the means for increasing their wealth is considered equivalent to an act of flagrant injustice against the most needy of their brethren,[48] and this despite the fact that loans constitute a legal right recognized by state authorities. Was it not this legal right which was exercised also by the servant in the Gospel parable, who "seized his fellow servant by the throat" to make him return the borrowed money he owed (*Matt* 18,28)? For Gregory, the Kingdom of God is above the institutional edifice of society and reveals itself through the cracks of this very edifice, which allow the light of divine justice to shine down upon the earth.[49]

5 Gregory of Nyssa and John Chrysostom

With this in view, it would be particularly interesting to set in juxtaposition Gregory's interpretation of the parable of the unforgiving servant (*Matt* 18,23–35) with that of John Chrysostom. John follows the Cappadocian closely, bringing "public sins" (κοινὰ ἁμαρτήματα) out into the open for which his flock is

---

Sklaverei (*ΔΟΥΛΕΙΑ*) *bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn 1993, 210–260; R. Klein, *Die Haltung der kappadokischen Bischöfen Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei* (Forschungen zur antiken Sklaverei 32), Stuttgart 2000, 187–258, and P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (The W.B. Stanford Memorial Lectures), Cambridge 1999², 80–85; towards usury: R. Maloney, "Teaching of the Fathers on Usury: an Historical Study on the Development of the Christian Thinking", *VChr* 27 (1973) 249–251; C. McCambley, "Against Those Who Practise Usury by Gregory of Nyssa", *GOTR* 36 (1991), 287–294, and B.L. Ihssen, "Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credit where Credit is due", *JECS* 16 (2008) 403–430.

48 See *Or. dom.* IV (SC 468,5–11): "If you till and cultivate foreign fields and have your gaze set on injustice, increasing with loans your unjust wealth, and then say to God 'give me my daily bread', then it is another, not God, who hears your voice. Because the fruits of injustice bear fruit from the nature opposed to God. The one who eats his bread from God is he who seeks justice; he who tills and cultivates injustice is nourished by the inventor of injustice" – in other words, Satan.

49 The father would consent willingly to the view of his brother, Basil the Great, that the unfitting and capricious arrangements that are found in the legislation of the various peoples of the world demonstrate the conventional character of positive law and its divergence from "true justice", which is none other than Jesus Christ (*In principium Prouerbiorum*, 8–9 [*PG* 31 401C–404C]). Cf. Gregory of Nyssa, *Eccl.* IV (GNO V 334,19–335,11); *Usur.* (GNO IX 206,16–27).

accountable before God.[50] But he does not limit his criticism to slave-owners and usurers; he widens his criticism to include many professions[51] and he directs his attack, chiefly, against the members of the aristocracy who own immeasurable expanses of land. The harshness they show toward the serfs who work the fields is, in his estimation, inhuman and betrays the same ingratitude before God than that of the servant to the king in the narrative of the parable.[52] Like him, they are indifferent to the pain of their fellow man, who falls on his knees and begs them for even a small favour (*Matt* 18,29–30). Like him, they forget the abundance of the blessings that they have received from their heavenly king, to whom they owe their being, the riches they possess and, in general, all the good things which they enjoy in life.[53] Greedy for more money, they leech off the labour of the farmers to whom they have lent their land for use, and they subject them to countless hardships. "If one were to examine how they treat these poor, wretched farmers", Chrysostom says concerning those great landowners that made up the ruling class of Antioch,[54] "he would realise that they are more brutal than even the barbarians. Because they impose unbearable and continual taxes on men who are worn out by hunger and daily toil, and they load them down even further with laborious burdens and treat them as if they were mules and donkeys, or, worse, as if their bodies were made of stone; they do not leave them to even take a breath and, whether the earth bears fruit or not, they pressure them all the same, without accepting from them any excuses."[55] Governed by the logic of the maximization of profit, the entire economic system, according to John, serves the interests of the strongest and perpetuates the misery and impoverishment of large classes of the Roman population.[56]

---

50 It is not impossible that John had read Gregory's interpretation of the parable and was inspired by it. Besides the present case, we also get from other homilies the sense that Chrysostom is potentially dependent on Gregory. See C.A. Bozinis, "Natural Law in John Chrysostom", in: C.L de Wet – W. Mayer (eds.), (*Re*)*Visioning John Chrysostom: New Theories and Approaches*, Leiden, Boston 2019, 493–524, here 514 n. 90.

51 Specifically, the higher officers of the army, the merchants, retailers, and tradesmen, see John Chrysostom, *Hom. in Matt.*, LXI 2 (*PG* 58 590–591).

52 *Ibidem*, 3–4 (591–594).

53 Cf. *ibidem*, 1–2 (589–590).

54 See P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Institut français d'archéologie de Beyrouth – Bibliothèque archéologique et historique 62), Paris 1955, 32–34, 330–332.

55 John Chrysostom, *Hom. in Matt.*, LXI 3 (591).

56 For a thorough analysis of John's interpretation of the parable of the unforgiving servant, see C.A. Bozinis, "Théologie et politique dans l'œuvre de Jean Chrysostome", in: S. Mol-

Perhaps in the end, Pöhlmann was not so wrong. The prayer "Thy kingdom come" does indeed aim at changing society's very foundations. His remarks to Tröltsch about the seed of radicalism contained in the Lord's Prayer were keen and accurate, although the Protestant theologian underlined correctly in his writings that class struggle has nothing in common with Christianity's spirit of love.[57] The transformation of society that the Early Church sought had as its prerequisite the inward renewal of the individual and freedom from the passions which keep him enslaved to sin. The way in which Gregory of Nyssa combines in his homilies *On the Lord's Prayer* an analysis of the human soul with social critique only further confirms this important truth.

Bibliography

Annas, J., *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford 1981.

Barker, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, London 1918.

Beer, M., *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*, Erlangen 1971 (1931[7]).

Bozinis, K., "Théologie et politique dans l' œuvre de Jean Chrysostome", in: S. Moldovan et *alii* (eds.), *Sfântul Ioan Gură de Aur. Ierarh-Teolog-Filanthrop (407–2007)*, Sibiu 2008, 335–352.

Bozinis, C.A., "Natural Law in John Chrysostom", in: C.L de Wet – W. Mayer (eds.), *(Re)Visioning John Chrysostom: New Theories and Approaches*, Leiden, Boston 2019, 493–524.

Bradley, K.R., *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Oxford, New York 1987[2].

Cavarnos, J., "Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul", *GOTR* 1 (1955), 133–141.

Christ, K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972.

Cross, R.C. – A.D. Woozley, *Plato's* Republic. *A Philosophical Commentary*, New York 1966.

Frend, W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1972[2].

Fuchs, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1964[2].

Engels, F., "On the History of Christianity", in: K. Marx – F. Engels, *Collected Works*. 27, *Engels: 1894–95*, ed. by E. Holbsawm *et alii*, Moscow 1990, 445–469.

dovan *et alii* (eds.), *Sfântul Ioan Gurăde Aur: Ierarh-Teolog-Filanthrop (407–2007)*, Sibiu 2008, 335–352.

57 Tröltsch, *Die Soziallehren*, 15–52 and, in particular, 32 and n. 20.

Gardner, J.F., "Slavery and Roman Law", in: K. Bradley – P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*. 1, *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge 2011, 414–437.

Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (The W.B. Stanford Memorial Lectures), Cambridge 1999[2].

Görgemanns, H., *Platon* (Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft), Heidelberg 1994.

Hornus, J.-M., *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Geneva 1960.

Kautsky, K., "Die Vorläufer des neuen Sozialismus. Von Platon bis zu Wiedertäufern", in: E. Bernstein – K. Kautsky (eds.), *Die Geschichte des Sozialismus* (*in Einzeldarstellungen*), I.1, Stuttgart 1895.

Kautsky, K., *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Stuttgart 1908.

Klein, R., *Die Haltung der kappadokischen Bischöfen Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei* (Forschungen zur antiken Sklaverei 32), Stuttgart 2000.

Kontoulis, G., *Zum Problem der Sklaverei* (ΔΟΥΛΕΙΑ) *bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn 1993.

Ihssen, B.L., "Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credit where Credit is due", *JECS* 16 (2008) 403–430.

Maloney, R., "Teaching of the Fathers on Usury: an Historical Study on the Development of the Christian Thinking", *VChr* 27 (1973) 241–265.

Marx, K., "Record of Marx's Speech on the Seventh Anniversary of the International", in: K. Marx – F. Engels, *Collected Works*. 22, *Marx and Engels: 1870–71*, ed. by E. Holbsbawm *et alii*, Moscow 1986, 633.

McCambley, C., "Against Those Who Practise Usury by Gregory of Nyssa", *GOTR* 36 (1991), 287–302.

Peterson, E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

Pflüger, P., *Der Sozialismus der Kirchenväter* (Sozialwissenschaftliche Volksbibliothek 17), Zurich 1907[2].

Petit, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV[e] siècle après J.-C.* (Institut français d'archéologie de Beyrouth – Bibliothèque archéologique et historique 62), Paris 1955.

Pöhlmann, R. von, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*. 2, *Rom und das Römische Reich*, Darmstadt 1984 [1925[3]].

Rice, D.H., *A Guide to Plato's* Republic, Oxford, New York 1998.

Stark, R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.

Tröltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: Idem, *Gesammelte Schriften*, I, Tübingen 1923 (1912[1]).

La *parrhêsia*: parlare di Dio, parlare con Dio nelle opere di Gregorio di Nissa

Chiara Curzel

La parola *parrhêsia* attraversa i secoli mantenendo un significato pregnante, tuttora affascinante, ricco di sfumature che trovano vita e colore in ambiti e contesti diversi, da quello politico a quello morale, da quello religioso a quello sociale. È un concetto che tocca la natura più profonda dell'uomo, in quanto legato all'autenticità della relazione con se stessi e con gli altri, espressa attraverso il mezzo simbolico del linguaggio, proprio della natura umana[1].

L'uso che Gregorio di Nissa fa di questo concetto all'interno di *Or. dom.* e di altri suoi scritti sembra non solo scaturire dall'imprescindibile riferimento scritturistico, ma rifarsi ad alcune idee portanti tipiche del contesto classico in cui la *parrhêsia* è nata e si è sviluppata, permettendo di costruire una rete di rimandi e di allusioni che ne arricchiscono l'interpretazione. Questo breve contributo si propone di evidenziare concetti, parole e contenuti che permettono di leggere la riflessione di Gregorio di Nissa attorno a questo tema come una reinterpretazione e un prolungamento in chiave cristiana della *parrhêsia* antica.

1 Un termine che porta il peso della storia

Per quanto riguarda l'uso e l'interpretazione di tale concetto nelle opere di Gregorio di Nissa, riteniamo che siano patrimonio acquisito le considerazioni

1 Riportiamo, per la sua efficacia riassuntiva, la definizione che ne dà il filosofo Michel Foucault, che nella sua docenza si è lungamente occupato del tema, cf. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1986, 9-10: «la *parresia* è un'attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio. Nella *parresia* il parlante fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale». Sulla storia del termine, cf. G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia latina*, Brescia 2001, che è stato preceduto come bibliografia specifica da alcuni articoli, cf. ibid., 35 n. 35. Ricordiamo inoltre: A.D. Momigliano, «La libertà di parola nel mondo antico», *Rivista storica italiana* 83 (1971) 499-524.

 | DOI:10.1163/9789004463011_018

che, dalle mirabili pagine di Jean Daniélou in poi[2], vedono la *parrhêsia* come uno dei beni del primo Adamo, consistente nel poter stare faccia a faccia con Dio e potergli parlare in franchezza e fiducia; presente nell'uomo prelapsario assieme ad altri beni fondamentali quali l'ἀπάθεια, l'ἐλευθερία, la φιλία; opposto all'αἰσχύνη e al φόβος che costringono invece Adamo dopo il peccato a nascondersi e sottrarsi al dialogo con Dio; ristabilito dalla redenzione realizzata da Cristo; concretizzato, sebbene ancora in maniera imperfetta come compete alle realtà umane, nella preghiera, primariamente attraverso il Padre Nostro, accompagnata dalla vita virtuosa. Così concepita, è indubbio che la *parrhêsia* sia dunque, come è stato detto, la sintesi dello spirito di cui sono pervase le omelie oggetto di questo Convegno[3].

Ma la *parrhêsia* non nasce cristiana, né come termine né come concetto. Essa, pur "ambientata" anche nella Scrittura, soprattutto nel Nuovo Testamento[4], porta fortemente le tracce di una storia del pensiero che arriva al cristianesimo dall'esterno e da lontano arricchendolo, influenzandolo, mescolandosi e armonizzandosi, dando vita così a quella peculiare teologia che caratterizza i primi secoli. Richiami, termini, allusioni antiche che emergono dai testi analizzati possono per questo contribuire a chiarire ulteriormente la comprensione e l'uso del termine da parte del nostro autore.

---

2 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1953², 103-115.

3 Cf. É. Ayroulet, «La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante du fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica*», in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Saint-Maur 2009, 197-214.

4 Il termine è presente nella Bibbia dei LXX, anche se raramente, quale attributo dell'uomo pio e sapiente che grazie al suo retto vivere può porsi nella libertà di fronte al giudizio di Dio (cf. *Gb* 27, 9; *Pr* 10, 10; 13, 5; *Sap* 5, 1). Una singolare eccezione si trova in *Lv* 26, 13 in cui il traduttore greco introduce il termine *parrhêsia* per indicare che il Signore ha liberato il suo popolo dalla schiavitù e lo ha fatto camminare nello stato di libertà, "a testa alta". Nel Nuovo Testamento esso è presente 10 volte nei Vangeli: una volta in Marco (8, 32) e nove in Giovanni (7, 4.13.26; 10, 24; 11, 14.54; 16, 25.29; 18, 20), ma in prevalenza con il significato avverbiale di "apertamente", "pubblicamente" oppure "non in maniera figurata". Negli Atti degli Apostoli il concetto di *parrhêsia* è legato a quello della testimonianza, e riguarda il parlare coraggioso degli apostoli e dei missionari del Vangelo (2, 29; 4, 13.29.31; 28, 31), mentre più interessanti sono per noi le occorrenze presenti nelle Lettere sia di Paolo che di Giovanni (*2 Cor* 3, 12; 7, 4; *Ef* 3, 12; 6, 19; *Fil* 1, 20; *Col* 2, 15; *1 Tm* 3, 13; *Fm* 8; *1 Gv* 2, 18; 3, 21; 4, 17; 5, 14), come anche nella lettera agli Ebrei (*Eb* 3, 6; 4, 16; 10, 19.35), testi nei quali la *parrhêsia* è adoperata sempre per definire il rapporto tra l'uomo e Dio, secondo la tradizione giudeo-ellenistica, esprimendo la confidenza, la fiducia dell'uomo nell'accostarsi a Dio, la possibilità di accedere liberamente al suo "trono di grazia" (cf. *Eb* 4, 16). Cf. H. Schlier, «Παρρησία, παρρησιάζομαι», in: G. Kittel – G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, ed. it. F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (eds.), Brescia 1974, 877-932.

Il termine *parrhêsia* ha un luogo e una data di nascita ben precisi, che segnano la sua storia. Esso proviene dalla *polis* ateniese di v secolo, e lo troviamo per così dire al cuore della democrazia di Atene, come ci testimoniano le sue prime occorrenze, che appartengono in modo significativo a Euripide e ad Aristofane[5], e poi negli scritti platonici e aristotelici. La *parrhêsia*, che etimologicamente significa "dire tutto", nasce come diritto del cittadino (maschio) nato da genitori ateniesi di prendere la parola nelle assemblee, e assieme all'*isegoria* e alla *isonomia* può essere considerata sinonimo di cittadinanza piena. Con il tramonto della *polis* ateniese, la *parrhêsia* assume nuovi significati, soprattutto con il sorgere delle monarchie ellenistiche e più tardi dell'impero romano, e indica la capacità di dire francamente la verità di fronte a chi esercita il potere, nonostante gli interessi contrari e correndo il rischio delle conseguenze possibili. Qualifica inoltre il vero rapporto di benevolenza e di amicizia che, per il bene dell'amico, non ricorre a sottintesi e adulazione[6]. Con questi significati entra nel vocabolario della filosofia popolare ellenistica, in particolare della scuola epicurea e cinica, connotandole per vari secoli[7].

---

5 Queste presenze sono significative proprio perché appartenenti alla tragedia, manifestazione e mezzo di comunicazione per eccellenza dell'orgoglio e dell'autorappresentazione dell'Atene di v secolo, e alla commedia, che nel suo stesso esistere è testimonianza suprema della libertà di espressione vigente ad Atene. In Euripide il termine è presente 9 volte (*Ion* 672.675; *Bacchae* 668; *Electra* 1049.1056; *Hippolytus* 422; *Orestes* 905; *Phoenissae* 391; *Fragmenta* 737), in Aristofane 1 volta (*Thesmophoriazusae* 541). Il termine potrebbe avere un'attestazione più antica in un frammento attribuito a Democrito (fgt 226 Diels-Kranz), ma non tutti gli studiosi sono d'accordo su tale paternità. Va inoltre ricordato che già in Omero troviamo sottolineata la virtù di parlare apertamente e senza inganno, ma il termine *parrhêsia* non è presente e sembra dunque essere un conio dell'Atene di v secolo. Secondo Momigliano si tratta di un «ideale nuovo» in quanto «nei tempi precedenti la nozione di libertà (*eleutheria*) non aveva compreso la libertà di parola» (Momigliano, «La libertà di parola», 516).

6 Per l'ambito pubblico, come virtù dell'oratore nella Grecia antica, cf. Demostene, *Philippica*, II 31; per l'ambito privato, come requisito dell'amicizia, cf. Platone, *Gorgias*, 487a-d; Aristotele, *Ethica Nicomachaea*, 1124b28-30. C'è anche un'accezione negativa di *parrhêsia*, che riguarda sia le degenerazioni politiche sia l'ambito religioso, come "chiacchiera" opposta al silenzio indispensabile per la relazione con Dio. In Gregorio di Nissa non si riscontra però questo significato, che non viene dunque qui considerato.

7 La *parrhêsia* filosofica è spesso associata al tema della cura di sé (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) fino a essere considerata come un'arte necessaria per l'educazione dell'anima. Lo scrittore epicureo Filodemo scrisse un Περὶ παρρησίας (di cui possediamo solo frammenti) che riguarda le tecniche utili per aiutarsi l'un l'altro nella comunità epicurea: D. Konstan – D. Clay – C.E. Glad – J.C. Thom – J. Ware, *Philodemus*, *On frank criticism*, Atlanta 1998. La parola stessa *parrhêsia* diventò la parola d'ordine di Diogene il Cinico (Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VI 69: Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, "παρρησία" [ed. Hicks 70]) e caratterizzò altri filosofi cinici di cui ci ha lasciato vive descrizioni Luciano (e.g. *Demonax*, 3.11; *Dialogi mortuorum*,

Veniamo ora ai testi del Nisseno per indagare attraverso alcuni utilizzi del termine *parrhêsia* le eredità e rifrazioni che possono essere ipotizzate a partire dalla tradizione classica accennata.

2 In *Or. dom.* II: la *parrhêsia* come coraggio di parlare

All'interno delle cinque omelie dedicate al Padre Nostro, il termine ricorre 10 volte, in particolare nell'omelia II e nell'omelia V[8].

Nell'omelia II il termine appare pienamente ambientato nell'antropologia del Nisseno e mostra un forte legame con il coraggio, l'audacia, tanto che i verbi θαρσέω e τολμάω (o κατατολμάω) risultano particolarmente presenti proprio in questa omelia[9]. L'accesso a Dio come Padre, riaperto e trasmesso da Cristo ai suoi «fratelli» attraverso la preghiera, è infatti dono assolutamente sproporzionato e immeritato, che richiede dall'uomo un atteggiamento «coraggioso»[10]. Non si tratta di una prometeica audacia «interiore», «psicologica» che l'uomo

XX 9; XXI 3.4) autore molto probabilmente ben conosciuto dal Nisseno (cf. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 46.74-77).

8 Cf. *Or. dom.* II (SC 356, 1; 358, 2; 362, 1); III (SC 394, 3); V (SC 480, 5.9.17; 484, 5; 518, 5).

9 Cf. *Or. dom.* II (SC 348, 4-5; 356, 4; 358, 9-10; 362, 9; 364, 1; 366, 9; 368, 15; 370, 21; 378, 16; 382, 8; 384, 10). In *Or. dom.* III la παρρησία è presente una sola volta e in relazione strettissima con il verbo τολμάω (SC 394, 3). Il legame con l'audacia è certamente presente fin dai primordi dell'esistenza del termine, come evidenzia Scarpat, *Parrhesia greca*, 51 parlando dei *topoi* presenti negli epitaffi ateniesi: «la felicità si identifica con la libertà, ma libertà con il coraggio; questo è il cammino che percorrerà anche la *parrhêsia* nel suo sviluppo semantico: da uno stretto legame tra libertà e *parrhêsia*, fra *parrhêsia* e coraggio, si giungerà alla sinonimia dei termini». Il legame di questa tematica con la preghiera del Padre Nostro, proprio nell'ottica dell'audacia necessaria nel rapportarsi, da semplici creature, a Dio col nome di Padre, cosa che non avveniva nell'Antico Testamento, è riscontrabile nei precedenti commenti alla preghiera del Signore (cf. Cipriano, *De Dominica oratione*, 11 [CSEL III.1 274]: *quod nomen nemo nostrum in oratione auderet adtingere, nisi ipse nobis sic permisisset orare*; Origene, *De oratione*, XXII 1 [GCS 3 346, 17-19]: ἀλλ᾽ ὅτι ἐν προσευχῇ τὴν ἀπὸ τοῦ σωτῆρος κατηγγελμένην παρρησίαν περὶ τοῦ ὀνομάσαι τὸν θεὸν πατέρα οὐχ εὕρομέν πω) e permane fino ad ora, basti pensare alla formula che introduce la preghiera del Padre Nostro nel Messale Romano: *praeceptis salutaribus moniti et diuina institutione formati audemus dicere: Pater noster…*

10 Nell'orazione II questo è evidente attraverso i due quadri che Gregorio propone e che si concludono, simmetricamente, evidenziando quanto grande sia, date le condizioni, la *parrhêsia* necessaria (cf. SC 362, 1-10; 368, 12-15). Nel primo Gregorio ci presenta un Dio inaccessibile, ineffabile, immutabile; nel secondo viene presentata l'impurità, la bassezza, la natura peccaminosa e macchiata dell'uomo. È dunque "audace" ricostruire un ponte tra queste due realtà, ma tale "audacia" non può essere una caratteristica meramente umana, è l'atteggiamento con cui si esercita con gratitudine il dono di Cristo.

deve trovare in se stesso, ma piuttosto di un rivolgersi a Dio «a testa alta», quasi «sfrontato» – data la sua situazione di peccatore – reso possibile dal dono di Cristo, e che dunque egli riceve ed esercita con un atteggiamento fatto di umiltà ed orgoglio insieme. Tale coraggio è indissociabile dal rinnovato esercizio della comunicazione verbale; si realizza cioè attraverso la possibilità di un dialogo libero e aperto. Rivolgendosi al Creatore, la creatura supera il mutismo postlapsario[11] ed esercita quella sua caratteristica per Gregorio fondamentale, che è la linguisticità[12], la comunicazione attraverso il linguaggio, in piena *parrhêsia* appunto.

3 In *Or. dom.* V: la *parrhêsia* come stato e diritto dell'uomo libero

Particolarmente interessante e ricco di richiami suggestivi ci sembra essere il passaggio di *Or. dom.* V, che esemplifica che cosa sia la *parrhêsia* e con quali altri concetti sia correlata.

> Perché comportandoti come uno schiavo, dice, tutto spaventato e flagellandoti con la tua coscienza ti avvicini a Dio? Perché ti impedisci da solo la *parrhêsia* che inerisce al la libertà dell'anima (τὴν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς ψυχῆς ἐνυπάρχουσαν), che fin dagli inizi hai per essenza assieme alla natura? Perché aduli con le parole colui che è immune dall'adulazione? Perché porgi discorsi ossequiosi e lusinghieri a colui che guarda alle opere? È possibile a te avere per diritto (κατ᾽ ἐξουσίαν) tutto il bene che viene da Dio se sei libero nella mente. Tu stesso diventa tuo giudice, dai a te stesso il voto che ti salva. Cerchi che i tuoi peccati siano allontanati da te da parte di Dio? Perdona tu, e Dio darà voto favorevole. Il giudizio del prossimo, del quale

11 La *parrhêsia* è dunque non solo il contrario dell'αἰσχύνη e del φόβος che Adamo prova dopo il peccato (come sottolinea Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, 110), ma a nostro parere anche o forse prima di tutto il contrario del silenzio che contrassegna almeno inizialmente l'atteggiamento dell'uomo che si nasconde e non vuole più la relazione con Dio. Ci sembra importante non perdere, anche nelle traduzioni, questa connessione con la "parola", che riteniamo fondamentale. Purtroppo nelle lingue moderne risulta spesso difficile trovare il termine adatto, rischiando di evidenziare l'uno o l'altro aspetto, così accade per l'inglese *boldness*, usato nella traduzione inglese di A. Radde-Gallwitz nel contesto dell'orazione II, che sottolinea l'audacia ma non la relazione fondata sul linguaggio.

12 È ben nota la teoria del Nisseno sull'*uomo linguistico* presente in *Op. hom.* VIII-IX. L'uomo ha una λογικὴ φύσις non solo in quanto dotato del logos-ragione, ma anche perché pensato e creato proprio in funzione del linguaggio (cf. PG 44 148D).

sei tu il responsabile, diventa il tuo voto, qualunque esso sia; le cose che tu decidi da te stesso, queste ti saranno confermate dal giudizio divino[13].

Evidenziamo alcuni passaggi a nostro parere significativi. Innanzitutto, in sintonia con quanto sopra accennato a riguardo dell'orazione II, la *parrhêsia* sta a pieno titolo e in maniera per nulla secondaria nell'elenco delle condizioni sostanziali dell'uomo prelapsario. Questo passaggio è forse meno famoso dei più citati *Virg.* XII[14] o *Or. cat.* VI[15], ma si distingue in quanto qui la *parrhêsia* non è descritta ma teorizzata, il punto di vista non è esegetico ma di antropologia teologica, in quanto è definita come uno "stato", una condizione che ἐξ ἀρχῆς συνουσιωμένην τῇ φύσει, cioè appartiene per essenza fin dalle origini alla natura dell'uomo come pensato dal suo Creatore. Ciò mostra come il termine si sia perfettamente ambientato in un contesto diverso da quello della sua origine, diventando patrimonio della antropologia cristiana disegnata su base scritturistica. Non stupisce trovarlo quale uno dei cardini di quest'opera che parla sì della preghiera ma non col fine primario di insegnare a pregare, bensì di riportare l'uomo sulla strada del ritorno alla sua immagine divina, fino all'esito della divinizzazione.

Accanto alla *parrhêsia* troviamo qui però due altri importanti concetti: l'ἐξουσία e l'ἐλευθερία. L'uomo possiede legittimamente, come un potere che gli compete (κατ᾽ ἐξουσίαν) il bene che viene da Dio, tra cui la *parrhêsia*; essa fa dunque parte per diritto del corredo legato allo statuto ontologico dell'uomo, al suo stato di ἐλευθερία, di cittadinanza libera e piena nell'Eden[16]. La *parrhêsia* ha stretta inerenza, è quasi contenuta dentro (ἐνυπάρχουσαν) questa "libertà dell'anima", come la *parrhêsia* antica era contenuta nella libertà del cittadino, che si contrapponeva alla schiavitù, con cui si apre, in forma avverbiale, questo paragrafo (δουλοπρεπῶς), o come la *parrhêsia* del filosofo era tutt'uno con quella libertà della mente che si era conquistato (e qui richiamata: ἐλευθεριά-

13 *Or. dom.* V (SC 484, 3-16); la traduzione è nostra.

14 Di *Virg.* XII si serve Daniélou per mostrare come la *parrhêsia* sia la conseguenza dell'ἀπάθεια e che «l'apparition de la παρρησία marque ainsi le terme de la vie purgative, la restauration de l'âme dans le paradis de l'amitié divine» (*Platonisme et Théologie mystique*, 104). In esso si trova la definizione dello stato dell'uomo prima del peccato, ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων (GNO VIII.1 302, 10-11).

15 L'uomo ha la *parrhêsia* in quanto κατὰ πρόσωπον τῆς θείας ἐμφανείας κατατρυφῶν (*Or. cat.* VI [GNO III.4 25, 16-18]). Cf. anche *Inscr.* II 14 (GNO V 150, 26-151, 1): all'uomo viene restituita la *parrhêsia* in quanto «liberato dalla morte e risollevato dalla colpa, sta faccia a faccia di fronte a Dio (ἐν προσώπῳ γίνεται τοῦ θεοῦ)».

16 Cf. Scarpat, *Parrhesia greca*, 62: «nel concetto della *parrhesia* è sempre incluso per i greci il diritto a qualcosa tanto che Demostene usa ἐξουσία come variante stilistica di παρρησία».

ζοντι τῷ φρονήματι) e che gli permetteva di bastare a se stesso e di parlare con sicurezza e verità di fronte a chiunque[17].

Una terza considerazione è legata all'immagine e alla terminologia del giudice e del giudizio (δικαστής, κρίσις) e del voto (ψῆφος, presente tre volte). L'immagine della *parrhêsia* da mostrare davanti a un giudice può richiamare certo la *parrhêsia* di cui si parla in *Ef* 3, 12 e in *Eb* 4, 16, necessaria per chi si accosta al «trono di grazia» di Dio, o quella degli Apostoli (cf. *At* 4, 13.29) e dei martiri di fronte ai tribunali, ma è innegabile che in questo contesto possa evocare molto di più[18]. Il giudizio tramite voto caratterizza infatti il governo democratico, è in qualche misura il cuore stesso della democrazia, nel cui contesto nasce e vive la *parrhêsia* del cittadino, ma la scena qui evocata sembra soprattutto simile a quella che si realizza in quello che viene chiamato il contratto parresiaco che si instaura tra il sovrano illuminato e il suo consigliere. Il sovrano (che ha il potere ma non la verità) si impegnava ad essere benevolo (dando voto favorevole) con colui che, pur senza potere, gli diceva la verità, qualunque essa fosse. E nel mondo greco-romano spesso un sovrano si valuta proprio dalla sua capacità di stare al gioco parresiaco, di accettare cioè consigli e giudizi del *parresiastês* anche quando non gli sono favorevoli[19]. Il contratto parresiaco entra con i LXX e la letteratura giudeo-ellenistica anche nell'ambito religioso: Dio ha non solo il potere, ma anche la verità; se dunque il fedele si pone con lealtà e giustizia nei suoi confronti, dall'altra non potrà che discenderne un giudizio benevolo[20]. Non solo la preghiera è ἀντίδοσις per i doni ricevuti dal Dio-εὐεργέτης, come si afferma in *Or. dom.* I[21], ma la *parrhêsia* che si esplica nella preghiera è motivo per ricevere questi stessi doni dal Dio-δικαστής. Si comprende quindi perché la *parrhêsia* sia centrale proprio nell'orazione II e

17 Sulla *parrhêsia* del filosofo a partire dall'età ellenistica, cf. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, London 1992. Alle pagine 61-70 il testo presenta una serie di esempi relativi in particolare al IV secolo d.C. «He [the philosopher] was a man who, by a heroic effort of the mind, had found freedom from society. For that reason, he carried his right to *parrhésia* in his own person» (62).

18 Di ψῆφος infatti si parla nel Nuovo Testamento solo in due occasioni tra loro molto diverse: in *At* 26, 10 Paolo racconta di aver dato il suo voto per decretare la morte dei cristiani; in *Apoc* 2, 17 il termine indica la pietruzza bianca data al vincitore e che porta scritto il suo nome nuovo.

19 Sono in particolare gli storici a definire l'immagine del sovrano in base al modo con cui si comporta verso i suoi consiglieri, considerato come indice della sua capacità di dare ascolto a chi gli parla con *parrhêsia*. Già Euripide comunque ci testimonia come la *parrhêsia* potesse essere garanzia di protezione e impunità: Euripide, *Bacchae*, 664-676.

20 La *parrhêsia* è caratteristica del δίκαιος (cf. *Sap* 5, 1; *Pr* 13, 5; 20, 9) e si esprime nei confronti di Dio nella preghiera (cf. *Gb* 27, 10; 22, 26).

21 *Or. dom.* I (SC 310, 11-12).

nell'orazione V. Se in *Or. dom.* II essa era legata al pronunciare la parola "Padre", e quindi al riconoscimento e all'audacia di una relazione filiale ripristinata, in *Or. dom.* V essa è legata all'invocazione: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori». L'opera compiuta (il perdono) dà forza alla parola della preghiera di fronte al Dio Padre ma anche Giudice, invocando così la positiva applicazione del contratto parresiaco. Qui sembra inoltre di poter evidenziare come il giudizio divino venga a ratificare una *parrhêsia* che non è soltanto parola e azione di verità verso gli altri, ma anche verso se stessi. Il giudizio di Dio approva e riconosce ἃ γὰρ ἂν ἐπὶ σεαυτοῦ γνῷς, ciò che tu sei giunto non solo a decidere ma anche a conoscere in verità da te stesso e su te stesso, come è il primo significato del verbo γιγνώσκω. Queste parole non possono non evocare uno dei principi fondamentali della filosofia antica, ponendo davanti alla responsabilità parresiaca di essere κύριοι delle proprie decisioni e attenti indagatori della verità interiore[22].

Un quarto e ultimo tema può essere qui riscontrato, quello dell'adulazione, espresso attraverso il verbo κολακεύω. Se la franchezza del discorso che esprime senza mezzi termini una verità può richiamarci quell'atteggiamento che Paolo rivendica più volte come *parrhêsia* nella *2 Cor* (3, 12; 7, 4), è innegabile che questo termine così preciso (e assente nel Nuovo Testamento) ci riporti ancora una volta nell'alveo della *parrhêsia* profana, che si contrapponeva esplicitamente ai metodi suadenti e adulatori[23]. Già Platone e Aristotele ci presentano la *parrhêsia* come coraggio e diritto di stare davanti al potente senza necessità di doverselo ingraziare con l'adulazione, ed è sicuramente suggestivo (anche se un nesso diretto è difficilmente provabile) che l'espressione qui adoperata per esprimere i «discorsi lusinghieri» (θῶπες λόγοι), nella sua estrema rarità, si ritrovi proprio nel *Teetheto* di Platone[24]. La *parrhêsia* distingue l'amico e il vero consigliere dall'adulatore e profittatore; saggio governante è colui che accetta il discorso franco senza adulazione, saggio consigliere è colui che accetta il pericolo di dire la verità di fronte al potente senza adularlo. Questa problematica passerà poi al mondo cristiano: il vescovo sarà chiamato a porsi di fronte

---

22 Socrate, a cui viene ricondotto in particolare l'utilizzo programmatico del detto delfico, è il *parresiastês* per eccellenza, colui che conducendo l'interlocutore alla conoscenza di sé e alla cura di sé lo conduce alla verità.

23 Già Platone aveva fornito nel *Gorgia* una teoria filosofica dell'adulazione, mostrandone l'importanza (e la pericolosità) che rivestiva nella società antica. Lo avevano seguito Aristotele, Teofrasto, gli Stoici, i Cinici. Nel trattato *De adulatore et amico*, Plutarco usa ampiamente la categoria di παρρησία.

24 Cf. Platone, *Theaetetus*, 175e; in questo contesto Socrate oppone i θῶπες λόγοι, che il filosofo non sa fare, al comportamento ἐλευθερίως e alla capacità di cogliere l'ἁρμονίαν λόγων.

all'imperatore senza adulazione, in piena *parrhêsia*[25], ma a sua volta, divenendo sempre più un uomo di potere, si troverà al pari di altri sempre più isolato e a rischio di avere attorno a sé molti adulatori e pochi amici parresiaci[26].

4 Ancora in *Or. dom.* II (e non solo): la *parrhêsia* ha bisogno di un *kairos*

Sull'onda delle suggestioni che intrecciano mondo cristiano e mondo profano, osiamo anche prendere in considerazione in questa prospettiva altri passaggi del Nisseno, cominciando dall'interessante legame che si può riscontrare tra la *parrhêsia* e il καιρός. Fin dalla più antica tradizione classica infatti la *parrhêsia* non può essere tale se è ἄκαιρος[27], cioè esercitata nel momento non opportuno, quando la situazione non è matura, quando l'altro non è pronto. Significativo che questo concetto appartenga anche alla *parrhêsia* di Gregorio, in *Or. dom.* II. L'autore afferma che dopo aver compreso il significato delle parole del Padre Nostro, cioè il richiamo a fare della propria vita una vita di figli, viene «il *kairos* per preparare le nostre anime perché abbiano il coraggio di innalzare con le loro labbra queste espressioni»[28]. La parola *parrhêsia* non è presente nel testo qui presentato, ma non solo il concetto, espresso dal verbo θαρρέω in abbinamento con φωνή e στόμα, è pienamente lo stesso, ma numerosi codici completano l'affermazione con: καὶ εἰπεῖν ἐν παρρησίᾳ πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[29]. A questo passo possiamo affiancarne un altro certamente interessante, che troviamo in *Inscr.* II 3. La lode non è appropriata, non è al

25 Si pensi ad esempio al comportamento del Vescovo Ambrogio di Milano nei confronti dell'imperatore Teodosio. Cf. Ambrogio, *Epistula extra collectionem*, 11, 3.

26 Cf. Giovanni Crisostomo, *De Sacerdotio*, VI 2 (SC 272 306, 15).

27 Questo concetto è già presente nel frammento (forse) democriteo già sopra citato che è da alcuni considerato come la più antica testimonianza della parola *parrhêsia*: οἰκήιον ἐλευθερίης παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις (Diels-Kranz II, 190): «elemento proprio della libertà è la *parrhêsia*, pericolo la conoscenza del kairos». Tale concetto è presente anche in Filone, *De somniis*, II 83 (ed. Savinel 164): Ἆρ᾽ οὖν οὐ παραπαίουσι καὶ μεμήνασιν ὅσοι παρρησίαν ἄκαιρον σπουδάζουσιν ἐπιδείκνυσθαι; II 85: Ταῦτ᾽ ἐστὶ τῆς ἀκαίρου παρρησίας τὰ ἐπίχειρα, e in Plutarco, *De adulatore et amico*, 68C (ed. Sirinelli [CUF] 127): Ὁ δὲ καιρὸς ἐν παντὶ μὲν παρεθεὶς μεγάλα βλάπτει, μάλιστα δὲ τῆς παρρησίας διαφθείρει τὸ χρήσιμον.

28 *Or. dom.* II (SC 378, 15-17): καιρὸς ἂν εἴη παρασκευάζειν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς, ὥστε θαρρῆσαί ποτ᾽ ἂν τὰς φωνὰς ταύτας ἀναλαβεῖν διὰ στόματος. La traduzione è nostra.

29 Questa lezione, accettata anche da Callahan in GNO VII.2 29, 6-7 si ritrova nei codici **A G Ψ EDXJ Mp**. Questo ramo della tradizione manoscritta si caratterizza proprio per l'inserzione di alcune citazioni bibliche, come in questo caso, e per l'aggiunta di esplicitazioni

momento giusto e opportuno (οὐχ ὡραῖος) nella bocca del peccatore, cioè non si può avere la *parrhêsia* (qui il termine è presente) se la vita buona non precede la lode: sarebbe come se uno volesse cantare fuori tempo, discordante nei suoi comportamenti[30]. Non è presente il termine καιρός ma potremmo dire che il concetto è prima espresso con l'aggettivo ὡραῖος, termine che indica la stagione favorevole e che è nel testo scritturistico di *Sir* 15, 9 qui citato, poi trasferito nella similitudine del canto che se è ἄρρυθμος (fuori ritmo) e παρηχημένος (manda un'eco contraria, termine molto raro ma efficace) stona, cioè, fuor di metafora, rende evidente il contrasto tra le azioni non appropriate e le parole della preghiera. Lo stato parresiaco dunque permane in potenza, anche nell'enunciazione concreta delle parole della preghiera, ma la sua realizzazione non è efficace perché ha bisogno di un καιρός, che è nello specifico il raggiungimento della vita buona, fine a cui anche in quest'opera il nostro autore mira. Lo stesso si può dire per l'occorrenza di *parrhêsia* in *Or. dom.* III, dove Gregorio di Nissa introduce tutta la preparazione dell'abito sacerdotale per indicare il corredo di virtù con il quale è necessario prepararsi per avere la *parrhêsia* di chiamare Dio col nome di "padre"[31]. Il concetto di καιρός, così importante sia nella tradizione greca che nel messaggio cristiano e innegabilmente nel pensiero del Nisseno – basti pensare a *Eccl.*[32] – permette di dare una chiave interpretativa teologica alla distanza tra i doni di Dio (che sono universali, gratuiti, senza pentimento) e la loro possibilità di portare frutto nella vita dell'uomo e forse anche di gettare luce sul discusso rapporto tra la familiarità originaria con Dio e la sua conquista attraverso la vita virtuosa. È il peccato l'ostacolo che sottrae il καιρός della salvezza, impedendo al dono di portare frutto e alla familiarità naturale di essere effettiva, impedendo alla *parrhêsia* della preghiera di giungere fino a Dio, perché si trova in qualche modo ἄκαιρος, fuori dalle circostanze felici (la vita virtuosa) per una piena realizzazione.

Il καιρός della *parrhêsia* – come anche per gli altri beni donati da Dio – si realizza invece quando sono gli uomini virtuosi, santi e martiri, ad avere eliminato con la loro vita e la loro testimonianza fino alla fine tutto quello che poteva essere di ostacolo, riconquistandosi così la *parrhêsia* perduta. Comprendiamo allora perché questo canale riaperto tra l'uomo e Dio grazie alla vita virtuosa diventi anche punto di riferimento e di intercessione per gli altri, che si affi-

sempre in linea col pensiero del Nisseno. Cf. il contributo di M. Cassin a questo Convegno, 75-82.

30 *Inscr.* II 3 (GNO V 76, 13-22): ὡς ἂν μή τις ἄρρυθμός τε καὶ παρηχημένος τοῖς ἐπιτηδεύμασι τύχοι.

31 *Or. dom.* III (SC 394, 3).

32 Ci riferiamo in particolare all'omelia VI dove il Nisseno commenta *Qo* 3, 1: Τοῖς πᾶσιν ὁ χρόνος καὶ καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

dano alla *parrhêsia* del santo o del martire per averne beneficio presso Dio[33]. È il caso di Macrina, che «aveva tale *parrhêsia* nei confronti di Dio che era una torre di forza per noi»[34] o dei martiri di Sebaste a cui il Nisseno si affida: «ho messo i corpi dei miei padri accanto ai resti dei soldati, perché nel momento (ἐν τῷ καιρῷ) della risurrezione possano rialzarsi assieme a difensori che parlano francamente (μετὰ τῶν εὐπαρρησιαστῶν). So infatti come sono forti e ho visto le prove evidenti della *parrhêsia* che hanno presso Dio»[35]. In questo contesto sembra di poter rilevare come proprio la buona *parrhêsia* avuta (intesa come testimonianza franca e coraggiosa) abbia procurato ai martiri una speciale *parrhêsia* (intesa come accesso, ascolto) nei confronti del Dio giudice e sarà questa loro forza di intercessione a garantire che il giorno della risurrezione possa essere un καιρός anche per coloro che si affidano a loro.

5 La *parrhêsia* e l'*oratio dominica*: la preghiera dei liberi

A questo punto ci rimane un ultimo passo, che ci riporta alla preghiera del Signore e al suo legame con il Battesimo[36]. È infatti nel Battesimo, che è la

33 Questo legame tra *parrhêsia* e martirio è alquanto tradizionale nella letteratura cristiana e continua la linea dell'ellenismo giudaico e del Nuovo testamento. Per quanto riguarda il coraggio di professare la fede, cf. ad esempio, *Martyrium Polycarpi*, X 1; Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*, V 1, 18; 2, 4; Origene, *Contra Celsum*, II 45. Per quanto riguarda un nuovo accesso più libero e franco nei confronti di Dio, che diventa intercessione per altri, cf. *Martyrium Justini*, V 6; Origene, *Exhortatio ad martyrium*, 28; Giovanni Crisostomo, *Panegyricum in Bernicen et Prosdocen martyres*, 7; *De iudicio Dei*, 8, 6.

34 *Epist*. 16 (GNO VIII.2 64, 15-19).

35 *Mart. II* (GNO X.1 166, 12-13). La traduzione è nostra.

36 In *Or. dom*. non si trova alcun esplicito riferimento al contesto in cui tali orazioni/omelie sarebbero state pronunciate. Secondo J. Daniélou, «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse», *RevSR* 29 (1955) 346-372, saremmo di fronte a una predicazione quaresimale, ma si tratta di una semplice deduzione. Allo stesso modo non abbiamo indicazioni significative per collocarle all'interno di un altro specifico contesto liturgico. Giulio Maspero, introducendo in questo convegno l'orazione III, ha ipotizzato che quest'opera non sia da collocare in relazione a una liturgia battesimale, ma piuttosto all'interno di una liturgia eucaristica di fedeli già istruiti, connettendo la recita del Padre Nostro con la tradizione dello *Shema* pregato nel culto ebraico (p. 331). A nostro parere, malgrado non ci siano evidenze dirette che tali omelie appartengano a un contesto battesimale, difficilmente le due cose potranno essere staccate. La preghiera del Padre Nostro è così legata nell'antichità al sacramento del Battesimo da non poter essere richiamata senza un riferimento, anche se non necessariamente nel contesto liturgico specifico, a tale evento, che in Cristo dona al catecumeno la condizione di figlio. Cf. R. Hammerling, «The Lord's Prayer: A Cornerstone of Early Baptismal Education», in: Idem (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leuven 2008, 167-182.

nuova nascita in Cristo e che riporta il peccatore nella cittadinanza celeste, che la condizione di *parrhêsia* è ridonata all'uomo, come promessa verso la pienezza escatologica. Nell'omelia *In diem luminum* Gregorio dichiara la sua gioia per coloro che già sono stati iniziati nel Battesimo e per coloro che ancora lo attendono, quale «perdono delle colpe, scioglimento delle catene, familiarità con Dio, *parrhêsia* propria dei liberi, e al posto della miseria della schiavitù l'uguaglianza con gli angeli»[37]. Ci permettiamo di suggerire che la virgola posta in GNO IX 222, 24 (e rispettata nella nostra traduzione) potrebbe essere spostata. In questo caso la specificazione ἀντὶ δουλικῆς ταπεινότητος andrebbe ad abbinarsi non più alla ἰσοτιμία con gli angeli, ma alla *parrhêsia* dei liberi, e sarebbe essa il contrario dello stato di schiavitù. Risulta curioso che se consultiamo *PG* 46 troviamo che nella versione greca (580A) la virgola si trova allo stesso posto del GNO, mentre la traduzione latina (579B) sposta la virgola e rende così la frase in questione: *fiduciam ingenuam et aditum liberum loco servilis humilitatis*. È la *parrhêsia* lo stato contrario alla *humilitas servilis*, ed è dono della rinascita battesimale, per questo è *fiducia ingenua*, una confidenza connaturata e degna di un uomo libero. Nell'antica Grecia la *parrhêsia* aveva bisogno della εὐγένεια, una nascita buona, cioè da genitori entrambi ateniesi e a partire da questo si identificava con lo stato di uomo libero in opposizione allo schiavo, di cittadino in opposizione allo straniero. Allo stesso modo l'uomo caduto dallo stato di *parrhêsia*, ci dice Gregorio in *Or. dom.* II, può ritornare alla patria, allo stato di cittadino, di più, allo stato di figlio, solo riacquistando la συγγένεια, nascendo cioè di nuovo dalla Chiesa sua madre e ritrovando in Cristo la parentela perduta[38]. Tale condizione riacquistata trova la sua espressione nella preghiera che viene donata nel Battesimo, cioè il Padre nostro. Inoltre la *parrhêsia* era un requisito del discorso pubblico, si esercitava tra cittadini non solo in quanto individui, ma in quanto costituiti in assemblea ed era l'*agorà* il luogo in cui la *parrhêsia* si manifestava. Anche la preghiera dei figli è la preghiera della Chiesa, l'assemblea cristiana in cui si entra attraverso il Battesimo e che esprime la propria voce corale e corporativa nella preghiera che Gesù stesso ha insegnato e all'interno dell'assemblea liturgica riunita nel luogo santo. Non si può dire il Padre Nostro senza *parrhêsia*, ci ricorda Gregorio dunque, non solo

37 *Diem lum.* (GNO IX 222, 23-223, 1): παρρησίαν ἐλευθέριον… ἀντὶ δουλικῆς ταπεινότητος ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους.

38 Cf. *Or. dom.* II: τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν καὶ τῆς συγγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν (SC 372, 7-9). Risulta suggestivo che alcuni codici abbiano (sia qui sia nel successivo passaggio: 382, 9) εὐγένεια invece di συγγένεια, portandoci ancora più vicini a una nobiltà di nascita che a una parentela acquisita. Tale variante è però assente nella famiglia Φ e nel siriaco e quindi molto improbabile testualmente e riconducibile piuttosto a un errore dei copisti.

nel senso che ci vuole coraggio, franchezza, fiducia in Dio, ma nel senso, molto più forte, che non si può pronunciare la preghiera dei figli se non si è restituiti nella condizione di figli, attraverso il Battesimo, se non si è rimessi faccia a faccia con Dio, abilitati a essere suoi interlocutori, e infine se non si è radunati nella comunità ecclesiale, se non ci si sente parte e responsabili gli uni degli altri. E questo, diversamente che nell'antica *polis*, vale per tutti, uomini e donne, a cui la novità cristiana restituisce pari dignità e diritto di parola.

A conclusione di questo breve percorso crediamo di poter affermare che ancora una volta Gregorio di Nissa non finisce di stupire per la ricchezza degli apporti che dimostra di conoscere e di integrare. Il suo concetto di *parrhêsia* si colloca al centro di un incrocio non solo tra importanti esperienze esistenziali, ma anche tra passato e presente, profano e cristiano, umano e divino, storico ed escatologico. Queste pagine sono state un tentativo di far intravedere alcune di queste connessioni.

Bibliografia

Ayroulet, É., «La *parrêsia*, expression de la prière libre et confiante du fils chez Grégoire de Nysse dans le *De oratione dominica*», in: D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Saint-Maur 2009, 197-214.

Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison-London 1992.

Daniélou, J., *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, 1953².

Daniélou, J., «La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse», *RevSR* 29 (1955) 346-372.

Foucault, M., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1986.

Hammerling, R., «The Lord's Prayer: A Cornerstone of Early Baptismal Education», in: Idem (ed.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leuven 2008, 167-182.

Momigliano, A.D. «La libertà di parola nel mondo antico», *Rivista storica italiana* 83 (1971) 499-524.

Scarpat, G., *Parrhesia greca, parrhesia latina*, Brescia 2001.

Schlier, H., «Παρρησία, παρρησιάζομαι», in: G. Kittel – G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, ed. it. F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (eds.), Brescia 1974, 877-932.

Alienation from the Reality and Substance of Hope in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Lord's Prayer*

Scot Douglass

1 Introduction

This brief study explores the complex relations established by Gregory of Nyssa in his *Homilies on the Lord's Prayer* between faith, hope, love, prayer, time, desire and the passions. In particular, I will attempt to show that Gregory, in part because of his priority on the practical use-value of prayer and in part because of his commitment to philosophical consistency, had a tendency to conflate Biblical hope with Platonic desire. To the degree that this is accurate, the next question would be what, if any, are the implications of doing so? Somewhat at odds with this conflation is Gregory's method in these homilies of drawing sharp distinctions between temporal hope and eschatological hope and the resultant proper and improper bindings of the believer's soul that take place if these distinctions are not understood. To be clear, what is not at issue is the consistent Christocentricity of Gregory's eschatology or his commitment to Biblical creation – both beliefs that clearly distinguish him from Platonic protology-eschatology.

2 Prayer and Hope in the Service of Proper and Improper Spiritual Bindings

The motives behind Gregory of Nyssa's preaching on the Lord's Prayer are markedly different than those animating Christ's original teaching of it: that his disciples did not know *how* to pray and would fall into error if they mimicked either the publicly performed spirituality of the hypocrites or the ceaseless babbling of the pagans.[1] Gregory stated at the outset of his first homily: "I myself

1 Gregory's homilies are rooted in his reading of the Matthean account in which Jesus introduces the Lord's prayer by stating: Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς (*Matt* 6,9). Preceding this "how-to command" are a series of warnings to not practice spiritual disciplines (prayer, fasting, giving) for the sake of being noticed like many of the self-righteous religious leaders and one warning about not being like the senseless pagans. The Lukan account of Christ's teaching of the Lord's Prayer makes the *how* aspect more explicit: κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (*Luke* 11,1).

 | DOI:10.1163/9789004463011_019

might be so bold as to add something small to what is written because the present assembly needs to be taught not *how* one ought to pray, but *that* it is necessary to pray in the first place, a necessity that the general audience has perhaps not yet accepted."[2] At issue is the value of prayer, its practical usefulness. He, therefore, lamented: "For in its life this sacred and divine work (τὸ ἱερὸν τοῦτο καὶ ἔνθεον ἔργον) – prayer – is unpracticed, and it is lacking in the general populace."[3] This was due to the relentless press of daily demands obscuring the necessity of prayer: "For I see that everything in the present life commands more attention [than prayer] – as the soul is drawn to one thing after another …" (ὁρῶ γὰρ ὅτι πάντα μᾶλλον ἐν τῷ παρόντι σπουδάζεται βίῳ, ἄλλου πρὸς ἄλλο τι τῇ ψυχῇ τετραμμένου).[4] This resulted, regardless of one's role in life, in multiple types of spiritual forgetfulness.

> The same goes for the craftsman, for the student of speeches, for the defendant, for the one assigned to judge: the attention of each is so wholly wrapped up in the tasks at hand that he forgets the work of prayer (ἐκλέλησται τῆς κατὰ εὐχὴν ἐργασίας), deeming devotion to God a risk to his own project. For the one practicing a trade reckons divine assistance to his project a pointless and ineffective thing. So when he overlooks praying, he places his hopes in his own hands (ἐν ταῖς χερσὶ τὰς ἐλπίδας τίθεται), neglecting the one who gave him his hands (ἀμνημονῶν τοῦ δεδωκότος τὰς χεῖρας).[5]

> In the same manner the rest of the occupations also suppress the soul's devotion to higher and heavenly things through care for things of body and earth.[6]

> Which is why forgetfulness of God dominates all of them (διότι λήθη τοῦ θεοῦ κατακρατεῖ τῶν πάντων) and the good that would come of prayer does not attend human pursuits (καὶ τὸ τῆς εὐχῆς ἀγαθὸν τοῖς ἀνθρώποις τῶν σπουδαζομένων οὐ συνεφάπτεται).[7]

---

2 *Or. dom.* I (SC 292,5–294,3). All English translations of Gregory's *Homilies on the Lord's Prayer* used in this essay are from the translation included in this volume by Andrew Radde-Gallwitz and Mark DelCogliano.
3 *Or. dom.* I (SC 294,3–5).
4 *Or. dom.* I (SC 294,11–12).
5 *Or. dom.* I (SC 296,10–298,3).
6 *Or. dom.* I (SC 298,9–11).
7 *Or. dom.* I (SC 298,14–300,1).

Fourth-century believers, according to Gregory, did not consider divine assistance helpful to their projects because they believed they already possessed in themselves all the resources for what needed to be done. A crucial moment of neglect (ἀμνημονῶν) was forgetting that these very resources – hands, health, vitality, speech, ability to think and plan, even life itself – were all gifts from God. False hopes in their own resources (ἐν ταῖς χερσὶ τὰς ἐλπίδας τίθεται) resulted in forgetting the fundamental fact that they were creatures ultimately dependent upon their Creator. Additionally, care for things of the body left no room to care for the soul. As a result, the believer forgot "the work of prayer" (ἐκλέλησται τῆς κατὰ εὐχὴν ἐργασίας) and "the good of prayer" (τὸ τῆς εὐχῆς ἀγαθόν): specifically, that God through their prayers could have been "bound together in/with" their human pursuits (τοῖς ἀνθρώποις τῶν σπουδαζομένων οὐ συνεφάπτεται).

For Gregory, the chief good of prayer, the sacred and holy work that prayer does (τὸ ἱερὸν τοῦτο καὶ ἔνθεον ἔργον), was captured in his choice of the verb συνεφάπτεται. Bringing together the prepositions σύν and ἐπί with the verb ἅπτω, συνεφάπτεται communicated a complex spiritual experience of being bound (ἅπτω) together with (σύν) God in/on (ἐπί) their human pursuits. What was most at stake for Gregory in prayer was not an "answer" in the form of some particular concrete desired outcome but a radical earthly spiritual mode of being, a mode of bound "withness" (σύν) between believer and God in (ἐπί) all their daily human pursuits (τοῖς ἀνθρώποις τῶν σπουδαζομένων). That is, the sacred and holy work of prayer (τὸ ἱερὸν τοῦτο καὶ ἔνθεον ἔργον) could also make the "daily pursuits" sacred and holy – instead of being spiritual distractions and the cause of arrogant self-reliance and spiritual amnesia.

> Χωρίζεται δὲ τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ. Οὐκοῦν τοῦτο χρὴ πρότερον ἡμᾶς διδαχθῆναι τῷ λόγῳ ὅτι Δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν. Ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι, ὁ δὲ μετὰ θεοῦ ὢν τοῦ ἀντικειμένου κεχώρισται.
>
> The one who does not join himself to God through prayer separates himself from God. Therefore, we must first be taught by the word this lesson, namely that 'It is necessary always to pray and not to grow weary' (*Luke* 18,1). For from praying comes being with God; and the one who is with God is separated from the adversary.[8]

8 *Or. dom.* 1 (SC 304,2–7).

This passage begins and ends with the idea of separation (χωρίζεται [...] κεχώρισται). In between, there are three references to prayer-facilitated union with God, prayer-produced "withness" with God. The person who does not pray forfeits the opportunity to "join himself together to God" (ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ) and, as a result, is separated from God (χωρίζεται δὲ τοῦ θεοῦ). Συνάπτων (σύν + ἅπτω), like its cousin συνεφάπτεται, communicates a strong sense of being bound *together*. Stated otherwise, "From prayer comes *being with God*" (ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι περιγίνεται[9] τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι) and the one *who is being with God* (ὁ δὲ μετὰ θεοῦ ὢν) is separated (κεχώρισται) from the adversary. Every believer *is* always both bound and alienated: if bound together with God through prayer, then alienated from the adversary; if alienated from God by not praying, then bound with the adversary. No one can ever *be* (εἶναι, ὢν) both not bound and alienated – εἶναι and ὢν underline that the stakes of prayer far transcend whether God blesses a particular activity of daily human pursuit (if He "answers" a particular prayer request), but rather the real stakes are who the very person *is* as a function of with whom they are bound and from whom they are alienated. There could be no higher practical use of prayer for Gregory than it being the vehicle, when done properly, for a real spiritual ontology. Doing so properly, though, cannot be separated from having a proper orientation toward hope and time.

Gregory applied this same understanding of prayer's spiritual physic of boundedness and correlative alienation to his understanding of the workings of hope. In Homily IV, all still within the context of prayer, Gregory directly contrasted temporal hope[10] with eschatological hope while connecting each with proper and improper "bindings" of the soul and their correlative proper and improper alienations:

> What enjoyment did that rich man gain from his great preparations after dillydallying with groundless hopes (ταῖς ἀνυποστάτοις ἐλπίσιν ἐμμαται-

9 The use of περιγίνεται conveys that this binding with God constitutes an "overcoming," a "prevailing" over natural bindings of the non-spiritual person with the Adversary. See *LSJ*, sv. περιγίγνομαι.

10 To clarify, I am using "temporal hope" to signify hoping for some concrete outcome that takes place within human time, within normal history. Examples of "temporal hopes" would be recovering from an illness, winning the lottery, getting a particular job, finding a parking place, being vindicated in this life, etc. In contrast, "eschatological hope" is concerned with desired outcomes beyond human history – the restoration of creation, complete deliverance from sin, resurrection from the dead, perfect communion with God, the universal reign of justice, etc.

> άζων), pulling down, building, accumulating, indulging, stocking up his barns for long stretches of years in this futile exercise of hope (ἐν τῇ ματαιότητι τῶν ἐλπίδων)? Didn't a single night unmask all that dream-induced hope (τὴν ὀνειροπολουμένην ἐλπίδα) as a futile fantasy concocted in futility (ὡς μάταιόν τι ἐνύπνιον ἐπὶ ματαίῳ συμπεπλασμένον)? The life in the body belongs only to the present, but the life stored up through hope (ἡ δὲ δι᾽ ἐλπίδος ἀποκειμένη) is what belongs properly to the soul (τῆς ψυχῆς ἐστιν ἴδια). And yet, the thinking of human beings is wrong when it comes to the use (χρῆσιν) of either: the life of the body it stretches through hopes (ταῖς ἐλπίσι παρατείνουσα), but the life of the soul it pulls towards enjoyment of the present. Thus, through preoccupation with the visible world, the soul inevitably alienates itself from the hope that is real and grounded (διὰ τοῦτο κατ᾽ ἀνάγκην τῆς οὔσης τε καὶ ὑφεστώσης ἐλπίδος ἡ ψυχὴ διὰ τὴν περὶ τὸ φαινόμενον ἀσχολίαν ἀλλοτριοῦται); clinging to unstable things through its hopes (τοῖς δὲ ἀστάτοις διὰ τῶν ἐλπίδων ἐπερειδομένη), it has neither full custody of one thing nor possession of another. Let us, therefore, learn from this present counsel what we need to ask for today and what for later. The bread belongs to today's need; the kingdom to the hoped-for blessedness (ἡ βασιλεία τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος).[11]

Gregory went to great lengths to describe the failings of temporal hope. It is without substance (ἀνυπόστατος) and works folly (ἐμματαιάζων); it is a dream-induced hope (τὴν ὀνειροπολουμένην ἐλπίδα) futilely concocted in futile fantasy (ὡς μάταιόν τι ἐνύπνιον ἐπὶ ματαίῳ συμπεπλασμένον) that clings through hopes to unstable things (τοῖς δὲ ἀστάτοις διὰ τῶν ἐλπίδων ἐπερειδομένη). The issue of "binding" is communicated in this passage via what properly belongs to the body and what properly belongs to the soul. "The life of the body belongs only to the present, but the life stored up through hope (ἡ δὲ δι᾽ ἐλπίδος ἀποκειμένη) belongs to the soul (τῆς ψυχῆς ἐστιν ἴδια)." But people, he observed, bind improperly: "And yet, the thinking of human beings is wrong when it comes to the use (χρῆσιν) of either: the life of the body it stretches through hopes (ταῖς ἐλπίσι παρατείνουσα), but the life of the soul it pulls towards enjoyment of the present." The body, which belongs to the present, gets wrongly bound to hopes of prolonging its earthly existence and the soul whose "hoped for blessedness" belongs to the coming kingdom (ἡ βασιλεία τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος) gets wrongly bound to the present experiences of temporal pleasures. This results in the necessary (κατ᾽ ἀνάγκην) alienation from eschatological hope: "Thus,

11 *Or. dom.* IV (SC 474,1–21).

through preoccupation with the visible world, the soul inevitably alienates itself from the hope that is real and grounded" (διὰ τοῦτο κατ᾽ ἀνάγκην τῆς οὔσης τε καὶ ὑφεστώσης ἐλπίδος ἡ ψυχὴ διὰ τὴν περὶ τὸ φαινόμενον ἀσχολίαν ἀλλοτριοῦται). The correct relationship between this "real and grounded hope" and "not thinking wrongly" about the use (χρῆσιν) of the "life of the soul" is indirectly referenced in the phrase ἡ [ζωὴ] δι᾽ ἐλπίδος ἀμοκειμένη τῆς ψυχῆς. Gregory's use of ἀποκειμένη in connection to hope echoes the content of Paul's prayers of gratitude for the Colossians:

> Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ … πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι, ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην* ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (*Col* 1,3–5, emphasis added).

Faith and love, the vertical and horizontal axes of the Christian life are grounded (διά) in the content of eschatological hope which is being stored up (τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην) in the heavens (ἐν τοῖς οὐρανοῖς). This content, which Paul later identifies in this same passage as glory (ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, *Col* 1,27) and Gregory references in Platonic terms as "the life of the soul," is according to Paul the fundamental message of "the word of truth of the gospel." Before further developing what Gregory means here by the "hope that is real and grounded" (τῆς οὔσης τε καὶ ὑφεστώσης ἐλπίδος) and distinguishing it from his understanding of spiritual ἔρως, it is worth contextualizing his understanding of hope within the larger philosophical episteme of the late antique world with which his construction of spiritual ἔρως also closely interacts.

3 Hope in a Hellenistic Context

The Hellenistic tradition also shared a concern for the dangers of temporal hope – hope that by definition could never claim to be "real and grounded."[12] Thucydides observed: "their judgment was based more upon blind wishing

12 See T.K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge 2008, for a commentary on the irrational nature of hope in Plato; and K. Vogt, "Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's *Philebus*", in: R. Seaford – J. Wilkins – M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford 2016, 33–48, for both an overview of the negative view of hope in the ancient world and the way Plato recuperates a certain type of pleasurable hope in the *Philebus*.

(βουλήσει ἀσαφεῖ) than upon any sound prediction; for it is a habit of mankind to entrust to careless hope what they long for (εἰωθότες οἱ ἄνθρωποι οὗ μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἐλπίδι ἀπερισκέπτῳ διδόναι), and to use sovereign reason to thrust aside what they do not desire;"[13] or more succinctly: "Hope, danger's comforter" (ἐλπὶς δὲ κινδύνῳ παραμύθιον οὖσα).[14] For Thucydides, bad hope is simply wishful thinking divorced from reality, whereas "good hope" – if he allowed such a thought – would be based on reasoned probabilities, a "sound prediction." But hope legitimized by rational probabilities is radically different from hope based on a promise – as is the case with Biblical hope.

Plato as well was wary of the irrational nature of hope. Without the constraints of reason, hope and desire fuel wishful thinking and the vain grasping to master that which is transitory, eternally unstable and altogether unworthy of pursuit by the mind and the soul. In *Timaeus*, 69c–d, Plato has Timaeus recount the myth of the creation of humans during which the secondary divine beings gave us two kinds of soul. The lesser gods gave us an immortal and rational soul in imitation of the demiurge, committed to bringing order out of chaos, but also "another kind of soul," a mortal soul "liable to terrible, but inevitable, experiences" (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον).

> He himself was the craftsman and creator of the divine beings, and he gave his own offspring the job of creating mortal beings. In imitation of their father, once they had received from him the immortal seed of soul, they proceeded to fashion a mortal body in which to enclose it and to assign the whole body to be its vehicle. They also housed within the body another type of soul, a mortal kind, which is liable to terrible, but inevitable, experiences. Chief amongst these is pleasure, evil's most potent lure, then pain, fugitive from good; and then those mindless advisers' confidence and fear, and obdurate passion and gullible hope (ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον). Into the mix they added unreasoning sensation and ever-adventurous desire, and so, constrained by necessity, they constructed the mortal soul.[15]

Hope, along with pleasure, pain, confidence, fear and anger, are categorized as "passion-based sufferings" (παθήματα) and therefore share no part of rational being. With no grounding in reason, hope is "easily led astray" (εὐπαράγωγον).

13 Thucydides, *Hist.* IV (OCT 108,4).
14 Thucydides, *Hist.* V (OCT 103,1).
15 Plato, *Timaeus*, 69c–d, Engl. tr. R. Waterfield, *Plato, Timaeus and Critias*, Oxford 2008, 68–69.

As will be seen below, Gregory's complicated protology-eschatology is deeply committed to the ideal status of ἀπάθεια and therefore the necessary eschatological eradication of τὰ πάθη.[16]

Seneca, the first-century Roman Stoic, understood hope as the enemy of rationality, being necessarily bound together with fear through an irrational understanding of time:

> Cease to hope […] and you will cease to fear […] they are bound up with one another (*coniuncta sunt*), unconnected as they may seem. Widely different though they are, the two of them march in unison like a prisoner and the escort he is handcuffed to. Fear keeps pace with hope. Nor does their so moving together surprise me; both belong to a mind in suspense, to a mind in a state of anxiety through looking into the future. Both are mainly due to projecting our thoughts far ahead of us instead of adapting ourselves to the present. And so foresight, the noblest blessing of the human race, becomes perverted.[17]

Hope and fear are inseparable. They are bound together in a mind whose reason has been suspended by its focus being removed from the present in its preoccupation with the future. To pagan philosophers of the ancient world, hope was fundamentally an irrational attitude toward the future based on insufficient rational knowledge. As a result, it cannot be part of any reasoned decision regarding the good or the true, a reasoned decision based on rational probabilities as opposed to divine promises lacking conclusive evidence. One of the questions of this brief study is to explore to what degree Gregory's commitment to make Christian thinking philosophically respectable ultimately rendered eschatological hope as something not very "useful" in his thinking.

4 Gregory's Concern for the Usefulness of Prayer and Hope

The themes of need and use-value intersect in Gregory's concerns for how his congregation read the Lord's Prayer. In his third homily, Gregory anticipated that the relevance of two eschatologically implicated phrases of the Lord's

16 See I. Ramelli, *The Christian Doctrine of* Apokatastasis*: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (SVChr 120), Leiden 2013, 6 for an interesting discussion on Philo's understanding of the therapeutic nature of philosophy regarding the passions.

17 Seneca, *Letters*, V 7–8 (LCL 75,22–25).

Prayer, no matter how often recited,[18] might not be readily apparent to his listeners. He, therefore, publicly asked the question that he thinks they all have:

> Οὐ γάρ μοι δοκεῖ κατὰ τὸ πρόχειρον εὔληπτον παρέχειν ἡμῖν τὴν διάνοιαν ψιλῶς τῆς προσευχῆς ἐκτεθέντα τὰ ῥήματα. *Ἁγιασθήτω, φησί, τὸ ὄνομά σου*, καὶ *Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*. Τί ταῦτα πρὸς τὴν ἐμὴν χρείαν;
>
> For I think that, when the words of the Prayer are merely put out there and taken in their ordinary sense, they do not provide us with a meaning that is easily understood. It says, "Hallowed be your name," and "your kingdom come." "How are these useful to me?"[19]

This particular concern for relevant use-value differs from one he frequently expressed in other works regarding the time gap, the concrete historical distance, between the "then" of the Biblical exempla and the contemporary life experiences of Gregory's fourth-century audience. In his *Life of Moses*, for example, he stated:

> What then? Someone will say, "How shall I imitate them, since I am not a Chaldaean as I remember Abraham was, nor was I nourished by the daughter of the Egyptian as Scripture teaches about Moses, and in general I do not have in these matters anything in my life corresponding to anyone of the ancients? How shall I place myself in the same rank with one of them, when I do not know how to imitate anyone so far removed from me by the circumstances of life?"[20]

Here, Gregory anticipated that fourth-century believers would have difficulty finding spiritually useful applications from the lives of Abraham and Moses because of the significant historical differences[21] in their "circumstances of

18 From the earliest moments of the church's spiritual practices, regular recitation of the Lord's Prayer was central to spiritual discipline. *Didache*, VIII 11: τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε. See H. van de Sandt, "The Lord's Prayer at the Faultline of Judaism and Christianity", in: J.A. Draper – C.N. Jefford (eds.), *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, Atlanta 2015, 261–277; and D. Clark, *The Lord's Prayer. Origins and Early Interpretations* (Studia Traditionis Theologiae 21), Turnhout 2016.

19 *Or. dom.* III (SC 394,16–396,1).

20 *Moys.* (GNO VII.I 6).

21 Gregory understood these differences to be both very particular – how can I learn anything from Moses when I was not raised by an Egyptian Princess in the House of Pharaoh – and historically generic – I am not a Chaldean.

life": differences of cultures, political systems, prevalent technologies, ways of being, etc. The problem, as Gregory saw it, concerned how anyone in the fourth century could imitate someone so historically distant and different like Abraham and Moses. Before even beginning to tackle the daunting challenge of spiritually imitating such giants of the faith, one had to overcome the particular and seemingly insurmountable differences between being an ancient Chaldean, a Hebrew-Egyptian and a fourth-century Roman. This is not the problem of relevance Gregory was confronting in these homilies. In contrast, his particular concern for the use-value of the Lord's Prayer to his fourth-century listeners (Τί ταῦτα πρὸς τὴν ἐμὴν χρείαν;) is the opposite: its *lack* of historical specificity. That is, Gregory's question in Homily III, "How are these useful to me?", concerns the potential conceptual disconnect of how the particular timeless phrases "Hallowed be Thy name" and "Thy Kingdom come" could possibly address the spiritual needs of someone currently (his examples) "disciplining himself in penance over some sin" or "summoning God as an ally so that he might flee sin's domination" in this life.[22] This type of temporal problem of relevance is decidedly not historical. Not only do both the Hallowed nature of God and His coming kingly dominion transcend time but, as Gregory noted, neither are dependent in any way upon prayer to be established.[23] This temporal-atemporal disconnect, as opposed to a temporal-distant temporal disconnect, was made more complicated by Gregory's claim in these homilies that at a more fundamental level it was nonetheless his readers' relationship to time that would shape their relationship to prayer. As a result, Gregory's question of 'what use is praying "Thy kingdom come"' directly leads, because of his focus on time and hope's connection to it, to the question "what use [today] is hope?"

As demonstrated above, the homilies are saturated with explorations of the practical impact of time and its relationship to both prayer and hope in living out the truths of the Scriptures. Gregory explicitly addressed this in Homily I:

> A temporal interval is measured by a threefold division; the past, the present and the future. The Lord's benefaction is apprehended in all three. If you consider the present, it is in him that you live; if the future, he is your hope for what you are expecting; if the past, you would not have existed had you not received blessing from him before you came to be.[24]

22 See *Or. dom.* III (SC 396,1–4).
23 See *Or. dom.* III (SC 398,4–16).
24 *Or. dom.* I (SC 312,4–9).

Gregory's past, present and future in this context, if properly understood, do not correspond to yesterday, today, and tomorrow, but first and foremost to original creation (past – "before you came to be"), today (present – "it is in Him that you live"), and the eschatological future (future – "he is your hope for what you are expecting"). A proper focus on the past and future looks outside of what could be called time and terrestrial history. His listeners' temporal concerns about yesterday and tomorrow proved to be a key obstacle to praying: their falsely thinking of "past" and "future" as the yesterdays and tomorrows of the calendar, the yesterdays and tomorrows that have already taken and will take place within time. That is, Gregory was advocating a spiritual relationship to temporality in which it is always "today" and a relationship beyond temporality which is protological and eschatological. Getting this wrong has consequences in respect to the use-value of hope: "And yet, the thinking of human beings is wrong when it comes to the use of either (περὶ τὴν ἑκατέρου χρῆσιν): the life of the body it stretches through hope, but the life of the soul it pulls towards enjoyment of the present."[25] Time and hope are intimately but unnaturally bound together. How they are bound together necessarily (κατ᾽ ἀνάγκην) produces correlative alienations. Gregory, deeply concerned for use-value, indirectly connected temporal prayer and eschatological hope in a practical way with his emphasis on only praying "today" for our daily bread. That is, living on this earth with no temporal concerns for anything yesterday and tomorrow, living therefore in a succession of perpetual "todays" creates a mode of existence that is somewhat akin to atemporal being, akin to Kingdom-like being.[26]

5 Gregory's Eschatology and Pagan Philosophy

Gregory's understanding of time in respect to eschatological hope should not be separated from his commitment to certain philosophical ideals of perfection, namely the highly influential Platonic and Stoic conception of ἀπάθεια. As

25 *Or. dom.* IV (SC 474,9–13).

26 This type of temporally limited prayer has some structural affinity with Socrates' warning of Alcibiades about prayer (in the disputed *Alcibiades II*): that he should avoid praying like the Greeks for concrete unknown things in the future which reason cannot determine whether they are good or evil, but rather should pray like the Spartans who only petition privately for their personal benefit from the good and the beautiful (148c–149a). If one prays at all for the future, one should, according to Socrates, follow the ancient poet: Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις, | ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν (143a).

he says in Homily III: "Nor can the passions act when impassibility (ἀπάθεια) is present (οὐχ ἐνεργεῖ τὰ πάθη τῆς ἀπαθείας παρούσης). Death is gone, corruption disappears whenever life reigns in us and incorruptibility has mastery."[27] The relationship between his belief in eternal desire (*epektasis* as a complex of ἔρως, ἐπιθυμία and ἀγάπη) and *apathetic* eschatological perfection created philosophical-theological problems for Gregory.[28]

To explore the significance of these problems in respect to the question "what use is hope," it would be good to rehearse certain aspects of Gregory's general thoughts about protology and eschatology and recognize some of the philosophical challenges he was addressing. The practice of Christian theology, the construction of a coherent Biblical understanding of the world from within a pervasive Hellenistic episteme, was very complicated.[29] This is especially true for protology and eschatology which touch upon the very questions of life, death and the afterlife; the nature of the immaterial and the material; the nature of soul and body; philosophical notions of the eternality of the soul and Biblical notions of creation; the notion of an uncreated creator who created creations in His own image *and* gave them bodies; the bodily incarnation of Christ and his physical resurrection; the subsequent departure of the incarnated God and His promise to return; the promise of a physical resurrection of believers; etc. This was all made more complicated, of course, by the inheritance of textualized truths that weren't written within the conventions of the classical philosophical tradition.

As is well known, Gregory, following Origen, frames the significance of eschatological glory within a highly-developed narrative of restoration, of ἀποκατάστασις:[30] "The resurrection promises us nothing other than the restoration

27 *Or. dom.* III (SC 410,19–412,2).

28 Ramelli shows that Origen distinguished Stoic and Christian apokatastasis in rejecting the Stoic cycles of restoration: "the Stoics postulated an infinite series of aeons, while Origen posited an end of all aeons precisely at the eventual apokatastasis, which will be one and only one, absolutely eternal, and will put an end to every χρόνος and every αἰών;" (*The Christian Doctrine of* Apokatastasis, 9). This distinction, though, does not negate other similarities.

29 See M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983; and S. Douglass, "Biblical Hermeneutics", in: M. Edwards (ed.), *The Routledge Companion to Early Christian Philosophy*, London, New York 2020 (expected), for discussions on the challenging interplay between the late antique intellectual landscape and interpreting the Biblical text.

30 For a comprehensive treatment of ἀποκατάστασις in the patristic era and the eschatology of Gregory of Nyssa, see Ramelli, *The Christian Doctrine of* Apokatastasis; M. Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford

of the fallen to their ancient state. For the grace we look for is a certain return to the first life bringing back again to Paradise him who was cast out of it;"[31] and "we will return to our proper beauty (τὸ οἰκεῖον κάλλος), in which we were formed from the beginning, becoming like the form of our archetype (κατ' εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου)."[32] Both Gregory's terminology and conceptualization of eschatological glory as a return/ascent to τὸ οἰκεῖον κάλλος and becoming κατ' εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου (phrases not found in the Scriptures) is as much, if not more, Platonic than Biblical.[33] This is true despite Gregory's marked differences with Plato in his strong commitment to a Biblical view of creation, the physical incarnation and resurrection of Christ, and therefore the permanent embodiment of our souls and of the bodily resurrection.[34] As a result, this original state is neither actual (a person does not exist before he is created within time) nor a Platonic eternal Idea. Even so, he maintains a deep Platonic conviction,

---

2004; and B. Daley's section on the Cappadocians, in: *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 81–89.

31 *Op. hom.* (*PG* 44 188C–D).

32 *De mort.* (GNO IX 42,20). See also *Cant.* XV (GNO VI 457,21–458,1); *Tunc et ipse* (GNO III.2 14,5–7).

33 Mark Edwards argues in a recent article that Gregory is more the Platonist in his understanding of a dual anthropology than is Origen: "Since Origen still has the reputation of being more a Platonist than a Christian, the virtue of Gregory is supposed to lie in his rediscovery of the body as an integral part of the person in accordance with Pauline teaching and in contrast to the philosophy of which disparages it as a temporary vehicle of the soul. This chapter will suggest that a less selective appraisal of Gregory, accompanied by a first-hand examination of his predecessor, will lead us at least to modify, if not to reverse this judgement. I shall argue indeed that Gregory is the Platonist, at least if this term is taken to connote a dualistic anthropology and a lower valuation of the written text as a medium of instruction." (M. Edwards, "Origen and Gregory of Nyssa on the Song of Songs", in: A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford 2018, 74–92, here 75).

34 J. Zachhuber's recent essay "The Soul as *Dynamis* in Gregory of Nyssa's *On the Soul and Resurrection*" (in: A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford 2018, 142–159) is certainly correct to argue that Gregory's understanding of the soul, particularly the resurrected soul, is not merely camouflaged Platonism, especially since Gregory denied the pre-existence of the soul and affirmed a bodily resurrection. At the same time, Zachhuber acknowledges Gregory's reception of post-Aristotelian critiques of Platonic dualism as wrestled with by later Platonists. Applying Michel Barnes' demonstration of the connection in Gregory's thinking between *ousia* and *dynamis* in his defense of the trinity, Zachhuber argues for the inseparability of soul and body – they each need each other and cannot exist independently of each other. This non-Platonic intimate connection underscores, I think, the problem Gregory faced in figuring out the perfected nature of the resurrected body-soul and its Platonic/Stoic *apathetic* ideal.

perhaps prejudice, that embodiment and soul-based notions of perfection are difficult to reconcile. How can humans be created in the image of God when we have bodies and God doesn't, bodies which also happen to dissolve after death? Along with this, Gregory has an insistent belief that part of being an ideal being is a state of ἀπάθεια. A significant part of his dialogue with Macrina in the *De anima* concerned figuring out a coherent way to think about the soul, its immaterial persistence after death, its restoration with its body *and* its eternal desire for God – desire that since Socrates' response to Agathon in the *Symposium* is rooted in a lack of fulfillment.[35] Macrina explained to her distraught brother how a soul stripped of πάθη could still, for example, seek God:

> When earthly passions no longer impede this, the soul will naturally be attracted to God – the more like God the image, the swifter the attraction: It will therefore be no detriment to our participation in the Good, that the soul should be free from such emotions (κινημάτων), and [...] should behold the Original Beauty reflected in the mirror and in the figure of her own beauty (καὶ οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα).[36]

To create a philosophically coherent system of the trajectory of embodied souls, while struggling with the inheritance of Genesis, Gregory, as is also well known, posits two creations: (1) an original, ideal and collective first creation, the πλήρωμα,[37] in which apathetic humanity is perfect and reflects the same image of God to be restored in the eschaton; and (2) a second creation, before the Fall but anticipating human need after the Fall that includes gender differentiation and various other modes of πάθος, whose main retention of the image of God is the incredible gift of freedom.[38] There is something structurally ana-

35 Plato, *Symposium*, 200a.

36 *An. et res.* (GNO III.3 66,15–67,5).

37 See J. Zachhuber, "Πλήρωμα", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 626–628, for a concise overview of this complicated concept, including its distinctions from Platonism.

38 See Ludlow, *Universal Salvation*, 64, and Ramelli, *The Christian Doctrine of* Apokatastasis, 416–417, for a discussion of Gregory's two creation model. J. Gaïth remarks that in Gregory, man's ability to choose is man's most noble faculty: "Si Grégoire insiste tant sur cette notion de transcendance, c'est qu'elle est, selon lui, synomyme et de l'absolu inconditionnel et de la plénitude une et indivise, et qu'elle exprime la triple liberté: psychologique, morale et métaphysique" (J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* [Études de philosophie médiévale 43], Paris 1953, 29. See also Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 127).

logous in this two-fold movement to the primary and secondary creation of humans in Plato's *Timaeus* 69c–d (quoted above).

In Gregory's wrestling with these questions, the fingerprints of Plotinus, and therefore of the Platonist tradition, can be detected in the overall framing of his thinking. The following quotations from Plotinus, if given without attribution, could almost be read as comments by Gregory about the philosophical problems associated with Christian eschatology in light of immaterial perfection, the creation of embodied people, the incarnation and the bodily resurrection of Christ.

> First, then, we must understand that those who are looking for excellence in what is mixed must not demand all that excellence has in the unmixed, or look for things of the first order among those of the second order, but since they also have a body, one must admit that something comes from it to the All, and demand from the rational forming principle only as much as the mixture can receive.[39]

> Since the soul is so honorable and divine a thing, be sure already (πιστεύσας) that you can attain God by reason of it being of this kind, and with this as your motive ascend to him […] in all certainty you will not look far; and the stages between are not many. Grasp then the soul's upper neighbor, more divine than this divine thing, after which and from which the soul comes. […] Intellect therefore makes soul still more divine by being its father and by being present to it (νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ καὶ τῷ πατὴρ εἶναι καὶ τῷ παρεῖναι), for there is nothing between but the fact that they are different (οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἕτερος εἶναι).[40]

Gregory's conception of individuals being restored to their perfect original creation – the eschatological resurrection actualizing that which was originally, both quantitatively and qualitatively, conceptual in God's mind – also has a qualitative analog in Plotinus' thinking:

> Is there an idea of each particular thing? Yes, if I and each one of us have a way of ascent and return to the intelligible, the principle of each of us is there. If Socrates, that is the soul of Socrates, always exists, there will

39 Plotinus, *Ennead*, III 2,7 (LCL 442,62–65).
40 Plotinus, *Ennead*, V 1,3 (LCL 444,18–19).

> be an absolute Socrates (an Αὐτοσοκράτης) in the sense that, in so far as they are soul, individuals are also said to exist in this way in the intelligible world. But if Socrates does not always exist, but the soul which was formerly Socrates becomes different people at different times, like Pythagoras or someone else, then there will not be this particular person Socrates in the intelligible world.[41]

Although Gregory rejected the eternality of the soul and the idea of an original particular form of the individual, distancing himself from Origen (and Plato), once an individual has been created in time, there is something of an indestructible absolute reality to each person that will be realized in the eschaton as a restoration of an original state and toward which one can make progress in this life. This erotic process of ascent for Gregory, as is well known, continues throughout eternity.[42] "This is really what seeing God is, never to reach satiety in one's desire; one must look always through what it is possible to see towards the desire of seeing more, and be inflamed."[43] Christian ἔρως/ἐπιθυμία, therefore, is difficult to distinguish from Christian ἐλπίς in Gregory,[44] especially when both have such an individual, spiritual focus in his thinking. At the same time, Gregory's belief that eschatological desire cannot communicate any sense of a lack of fulfillment resulted in his understanding of intense *epektastic* ἔρως to be the same as ἀγάπη: ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται.[45] The conflation of ἀγάπη and ἔρως is driven by the need to make eschatological

41 Plotinus, *Ennead*, V 7,1 (LCL 444,222–223).

42 For a comprehensive introduction to the role of desire in Gregory's theology, see H.U. von Balthasar, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 1988²; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 1953², and M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence* (OECS), Oxford 2004.

43 *Moys.* (GNO VII.1 5,2–4).

44 There is an echo of Gregory's conflation of desire and hope in a passage from the *Contra Eunomium II* in which he misquotes *Rom* 8,24–26, substituting the Platonic ἔχω for the Pauline βλέπω: ἡ δὲ τῶν Χριστιανῶν πίστις οὐχ οὕτως. Οὐ γὰρ τῶν γινωσκομένων, ἀλλὰ τῶν ἐλπιζομένων ἐστὶν ὑπόστασις. Τὸ δὲ διακρατούμενον οὐκ ἐλπίζεται. Ὃ γὰρ ἔχει τίς, φησί, τί καὶ ἐλπίζει (*Eun.* II 93 [GNO II 254,4–8]). In exchanging ὃ γὰρ ἔχει τίς, φησί, τί καὶ ἐλπίζει for the Pauline ὃ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει, he moved toward the Platonic erotic argument of *The Symposium*: εἶτε ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων (*Symp.* 200a). Origen's commentary on these verses not only retained βλέπω but also a sense of the inherent uncertainty represented in hope (see Origen, *In Rom.*, VIII 24–25).

45 *Cant.* XIII (GNO VI 383,9). M. Ludlow cites this passage in a long and rich discussion about the conversation between Gregory and his sister Macrina in respect to Gregory's commitment to both ongoing eschatological desire and a constant sense of eschatological fulfillment (Ludlow, *Universal Salvation*, 61–62).

ἔρως philosophically respectable. In Homily 1, Gregory quotes *Heb* 11,1 (ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις) but substitutes "prayer" (προσευχή) for "faith" (πίστις): "Prayer […] is enjoyment of the present and reality of things hoped for (Προσευχή […] τῶν παρόντων ἀπόλαυσις, τῶν ἐλπιζομένων ὑπόστασις)."[46]

6 Conclusion

So whereas Paul claimed there was "faith, hope and love, but the greatest of these is love" (*1 Cor* 13,13), it seems that Gregory, in his philosophical navigation of the Scriptural terrain, claimed that there was a conflated faith-prayer-desire-love-hope that served a coherent model of universal restoration in which the philosophical ideal of ἀπάθεια drove his creative understanding of creation and links the eschaton to a restoration of that original, protological *apathetic* perfection. Paul, on the other hand, understood the "use" of hope to be foundational for the movements of faith and love in this life, πίστις and ἀγάπη "that spring from the hope that is stored up for you in heaven" (διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς) (*Col* 1,3–5). He also posited that the negative pole of hope was not disappointment or futility, as it is with desire, but shame: "and hope will not shame you" (ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει) (*Rom* 5,5) in which shame comes into play if one finds out that he/she was completely wrong – not that they had fallen short of something. That is, Pauline hope is ultimately, in Platonic terms, irrational, based on an improbable revelation and not a calculus of rational probabilities. Paul therefore understood that if Christ were not to be resurrected, that "if we have hoped in Christ only in this life, we are most to be pitied." (*1 Cor* 15,19) Whereas Biblical hope is based on a divine promise and grasped by faith beyond philosophical probabilities, Platonic desire and philosophical progress doesn't wrestle very deeply with the possibility that the Good doesn't exist. Socrates may be somewhat agnostic[47] about the afterlife because he has no rational proof of it, but he is willing to die for his pursuit of the Good, having made whatever progress he did. The only thing he claims to know, the man who knows he knows nothing, is the nature of ἔρως.[48] Gregory's appropriation of Platonic desire pertains to relative spiritual progress, both in this life and in the life to come. Eschatological reality, therefore, will be the reasonable accelerated version of erotic progress the believer has already been

46 *Or. dom.* 1 (SC 308,1.8–9).
47 Plato, *Apology*, 40c–42a.
48 Plato, *Symposium*, 177e.

making, the continuation of an eternal progress existing within an erotic continuity embedded within a universalist's knowledge that ultimate progress is assured. In these homilies, Gregory's discussion of "futility" is entirely limited to temporal hope.[49] To be sure and very clear, Gregory's understanding of the eschaton is completely orthodox:

> So then if we pray for the kingdom to come to us, we are virtually making these supplications to God: may I be released from corruption, freed from death, and set loose from the bonds of sin; may death no longer reign in me; may the tyranny of wickedness no longer be effective in us; and may the enemy no longer have control over me nor taking me prisoner through sin. Rather, may your kingdom come to me so that the passions that now dominate and reign might depart from me – or better, might pass into oblivion [...] But when your kingdom appears, pain, grief, and sorrow flee, and life, peace, and joy enter in their place. Or perhaps (Ἢ τάχα), in keeping with how the same idea is expounded for us more clearly by the text, is it that the one who asks the kingdom to come is calling on the alliance of the Holy Spirit? For in that Gospel, in place of "Your kingdom come," it says this: "Your Holy Spirit come to us and purify us."[50]

This may be unfair to Gregory, but this entire list of eschatologically related supplications that are "implicit" in praying "for the kingdom to come to us" have a certain feel of being a well-rehearsed laundry list of correct things. There seems to be a key change in tone, passion and interest after the transition initiated by "Or perhaps" (Ἢ τάχα). "Or perhaps," using the parallel text from Luke with its alternate phrasing about the Holy Spirit, Gregory can launch into an animated defense of the Trinity and the deity of both the Holy Spirit and the only-begotten. What development in the text there is about eschatological hope has a very strong emphasis on the personal implications of the eschaton, placing

49 According to the *Concordance des cinq Homélies de Grégoire de Nysse sur le Notre Père publiée à l'occasion du Quatorzième colloque international Grégoire de Nysse, Paris, 4–7 septembre 2018* (B. Kindt – V. Somers, Leuven 2018, 132–133), Gregory used ἐλπίς and ἐλπίζω 21 times in these homilies. Nine of these usages refer to temporal hope and its futility. Eleven of these usages refer to eschatological hope, seven are positive but are not in any way developed in terms of their use-value, and four of them refer to that which is lacking for those who are wrongly "bound" to temporal hope. The 21st usage is part of the strange argument regarding God living up to, responding to, the believer's model of forgiving others. "we dare to hope that [...] God will imitate our actions [...] that you may say to God: I've done it, now you do it" (*Or. dom.* V [SC 486,13–16]).

50 *Or. Dom.* III (SC 410,1–9; 412,11–414,2).

eschatological hope within the continuity of personal spiritual growth. This allows the conflation of hope with one's personal spiritual erotic ascent. What seems to get lost is the irrational scope of eschatological hope and its larger radical implications. Perhaps to put it another way, there is nothing desperate in Gregory's praying "Your kingdom come" – let alone praying that Christ should come quickly. By making eschatological hope fundamentally the same as erotic desire, Gregory has removed the radical and irrational wager of hope. Although throughout his corpus, Gregory repeatedly used all the correct Biblical language regarding hope, I think there is more work to be done in determining to what degree the combination of his own "boundedness" to philosophical commitments, his priority on spiritual use-value and his emphasis on the individual soul "alienates his thinking from the hope that is real and substantive."

Bibliography

Balthasar, H.U. von, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, 1988[2].

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Clark, D., *The Lord's Prayer: Origins and Early Interpretations* (Studia Traditionis Theologiae 21), Turnhout 2016.

Daley, B.E., *The Hope of the Early Church: A Patristic Handbook to Eschatology*, Cambridge 1991.

Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 1953[2].

Douglass, S., "Biblical Hermeneutics", in: M. Edwards (ed.), *The Routledge Companion to Early Christian Philosophy*, London, New York 2020 (expected).

Edwards, M., "Origen and Gregory of Nyssa on the Song of Songs", in: A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford 2018, 74–92.

Gaïth, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Études de philosophie médiévale 43), Paris 1953.

Johansen, T.K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the* Timaeus-Critias, Cambridge 2008.

Kindt, B. – V. Somers, *Concordance des cinq Homélies de Grégoire de Nysse sur le Notre Père publiée à l'occasion du Quatorzième colloque international Grégoire de Nysse, Paris, 4–7 septembre 2018*, Leuven 2018.

Laird, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence* (OECS), Oxford 2004.

Ludlow, M., *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2009.
Ramelli, I., *The Christian Doctrine of* Apokatastasis*: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (SVChr 120), Leiden 2013.
van de Sandt, H., "The Lord's Prayer at the Faultline of Judaism and Christianity", in: J.A. Draper – C.N. Jefford (eds.), *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*, Atlanta 2015, 261–277.
Vogt, K., "Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's *Philebus*", in: R. Seaford – J. Wilkins – M. Wright (eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, Oxford 2016, 33–48.
Zachhuber, J., "Πλήρωμα", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 626–628.
Zachhuber, J., "The Soul as *Dynamis* in Gregory of Nyssa's *On the Soul and Resurrection*", in: A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford 2018, 142–159.

The *Homilies on the Our Father* and Gregory of Nyssa's Interpretation of Human Free Will as the Divine Image in Man

Jonathan Farrugia

1 The Dating of the Homilies

According to studies on the chronology of Gregory's work, the five homilies on the Our Father should be dated after 381,[1] or even after 385.[2] Before the bishop of Nyssa gave his contribution, treatises on the Lord's Prayer – in whole or in part – had been composed by Clement of Alexandria, by Origen in his treatise on prayer and by Cyril of Jerusalem in his fifth mystagogical catechesis. Analysing the Nyssen's contribution to the spiritual reflection of these homilies, we realise that he was aware of some of the concepts presented by the previous exegetes, as we shall show very briefly.[3] Apart from Christian sources, Gregory seems to have been inspired also by classical authors in his presentation of certain issues.[4] He does, however, also give his own original interpretations, such as his emphasis on original sin when explaining the petition to have our sins forgiven, the divinisation of man by forgiving others and the idea that temptation will cease if a person withdraws from the world.

Keeping in mind the Christian sources Gregory might have had, it has been convincingly explained by Boudignon and Cassin that Origen must have been Gregory's main source;[5] even though Gregory does add of his own to Origen's ideas. For example: the concept of man as a child of God might have been inspired by Origen, but Gregory presents a more philosophical – rather than Origen's scriptural – reason for it. Another common theme between these two writers is that of the kingdom of God, but while Origen describes it as the bliss-

1 P. Maraval, "Chronology of works", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 153–169, here 159.

2 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 16. See also in this volume M. Cassin, "De la composition des *Homélies sur le Notre Père* à leurs lectures byzantines", 63–66.

3 It is not the intention of this study to discuss the sources Gregory might have used. A very useful text in this regard, and in many others, is the introduction to the text of the Our Father, written by Ch. Boudignon and M. Cassin for the Sources Chrétiennes edition (SC 596, 9–270).

4 Boudignon and Cassin mention Porphyry and Lucian among these; *ibidem*, 46.

5 *Ibidem*, 47–60.

 | DOI:10.1163/9789004463011_020

ful presence of God in the soul, Gregory opts to give importance to the militant aspect of this kingdom stating that man must be in continuous warfare against sin in order to form part of it. Both authors give interpretations of the bread introduced in the second half of the prayer. Origen[6] believes it is the Eucharist or some other spiritual need, but the Nyssen detaches himself from this interpretation and sees it as material bread and all that is necessary for the body's health.

Cyril of Jerusalem has been considered as another possible source, but opinions are varied on whether this is so or not. Surely enough, Cyril does have some themes that are in common with Origen's and Gregory's ideas. He gives importance, for instance, to the coming of God's Kingdom, but rather than presenting it as the other two authors (explained above), he presents it as the eschatological fulfilment of God's plan.

The opinions regarding the dating of the Nyssen's homilies have been very varied in the past sixty years, ranging from as early as 374 and as late as 385–389. In this period the first scholar who has tried to place these homilies in a particular time-frame of the Nyssen's life was Graef in the introduction to her translation. Graef does not give an exact dating but she notes a progress in Gregory's input of mystical exegesis throughout his works, referring to the *Homilies on Ecclesiastes* and the *Homilies on the Song of Songs* as "great works of mystical exegesis" while calling these present homilies along with the *Homilies on the Beatitudes* as "minor works,"[7] implying therefore that these two sets are earlier than the other two sets. A year later Daniélou suggested, without giving any reasons, the year 385,[8] but a decade later he revisited the issue and claimed that they were composed before the bishop was exiled, placing them between 374 and 376. The reason he gives this time is that he sees a link between the way Gregory speaks of the Holy Spirit in these homilies and what Basil had said in his treatise on the Holy Spirit, which Daniélou dates to 375. According to him, therefore, these homilies were preached while the controversy between Basil and Eustathius of Sebaste was in full swing,[9] with Gregory, of course, siding with his brother. Apart from this the French scholar notes that Gregory does not say any word in opposition to Origen's teaching on apokatastasis. At a later

6 This interpretation is shared by Cyril as well.
7 H. Graef, *The Lord's prayer – The Beatitudes* (Ancient Christian Writers 18), New York 1954, 6–7.
8 J. Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955) 346–372, here 372.
9 J. Daniélou, "La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse", *StPatr.* 7 (1966) 159–169, here 161–162.

stage he places them during Lent of 379.[10] May underlined that there is not enough evidence to place these homilies in a particular year, but does not contradict Daniélou in placing them before 379 while keeping silent on whether they were from before or during the exile.[11] Rordorf disagrees with these two scholars for three reasons. First of all, he says that in the fourth sermon the Nyssen opposes Origen's teaching. Secondly, the description of opulence we find in *Or. dom.* IV would recall the rampant wealth of the capital of the empire rather than the village of Nyssa or the bourgeoisie of Caesarea. Since the first information we have regarding Gregory's contact with Constantinople comes from 381, he suggests that these homilies come from after that date. Finally, he believes that the discourse on the Holy Spirit found in the third sermon places these homilies after the Council of 381 beyond any doubt.[12] Callahan in the introduction to his critical edition published in 1992 does not propose any dating. Mosshammer draws some similarities between these homilies and *De mortuis* regarding the opposition between the intelligible perfection of human nature and its earthly abode, and states that they are both early works, but does not give a precise date.[13] Kiria, in her contribution to *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* states that "the concrete affirmations against the Pneumatomachians however indicate that the treatise probably was written either shortly before or shortly after the Second Ecumenical Council, anyway it may be assigned to the most fecund literary period of the Nyssen which starts at 379."[14]

Caldarelli[15] in the introduction to her Italian translation, while admitting the difficulty of dating this work, accepts the later date of 385[16] giving various reas-

10 J. Daniélou, "Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse", *RSR* 56 (1968) 177–198, here 183. This is the same position he holds in his later book *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 84.

11 G. May, "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregors von Nyssa", in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–66, here 56.

12 W. Rordorf, "Le 'pain quotidien' (Matth. 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse", *Augustinianum* 17 (1977) 193–199, here 198–199.

13 A. Mosshammer, "Historical time and apokatastasis according to Gregory of Nyssa", *StPatr.* 27 (1993) 70–93, here 75.

14 E. Kiria, "*Or. dom.*", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 550.

15 G. Caldarelli, *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore*, Roma 1983, 18.

16 Caldarelli suggests the date of 385 first of all because she gets the impression that it is suggested on the general title page of *PG* 44, since Migne states that the works of the Fathers are presented chronologically (*reclusio chronologica omnium quae exstitere monu-*

ons. First of all, she mentions the interest Gregory shows towards ascetic life which is characteristic of his later years, as well as his attentive use of allegory similar to that found in later works. She concedes that the polemic against the Pneumatomachians found in homily III might antedate the works by some years. The latest edition of these homilies by Boudignon and Cassin presents a thorough analysis and comparison of some sections with others found in texts that are more easily datable, such as the third treatise against Eunomius, and thus these scholars conclude that they were preached after 383, or, more probably in the latter half of the 380s.[17]

It is not easy to decide where these homilies were preached. Their character is profoundly pastoral since they discuss in detail one of the basic and best-known Christian prayers. There are many references to different aspects of life, ranging from street markets and tribunals (Homily 1) all the way to the excesses one would expect to find in the houses of rich citizens (Homily 4). The audience was thus a mixed one. Rordorf and Kiria suggest Constantinople, but Cahill[18] and Boudignon-Cassin are more inclined to opt for Nyssa, while not rejecting the possibility that they were preached elsewhere.[19]

For my part I have been more of the idea that they were preached in Constantinople as Lenten talks just before the Council of 381, where the eulogy to the Holy Spirit found in the third homily would have been a preparation for the discussions that were to follow.[20] The latest study cited above challenged this opinion, giving very good reasons.

mentorum catholicae traditionis per quindecem prima ecclesie saecula et amplius …). In the index that follows, *De oratione dominica* is placed towards the final works of Gregory.

17 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 16.

18 J.B. Cahill, "The date and setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs", *JThS* 32 (1981) 447–460, here 452.

19 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 33–34.

20 Regarding this I had pointed out in my doctoral thesis (2016) that we know from *De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham* (dated 383) that people discussed and argued about Trinitarian issues in the streets of the capital, so maybe the bishop of Nyssa, through these homilies, tried to instruct some of the people about the issue of the Holy Spirit. I believe now that it makes more sense to state that these homilies were a *reaction* to the controversies he witnessed in the streets of Constantinople as well as during the discussions of the Council itself.

2 Gregory's Discussion of Man's Free Will in Relation to the Divine Image Engraved in Him

Gregory's elder brother, Basil, presents different views on whether man is capable of voluntarily choosing evil, but in some cases he is very clear that he can. In the homily on *Psalm* 61 he explains this by saying that God created in man a balance which makes him capable of judging the nature of things, whether they be good or evil.[21] This faculty is described as a balance (ζυγός) because it can incline equally both ways, and it will make it impossible for man to say that he did know what is good when he eventually appears in front of God for judgment. The practice of virtue, therefore, can only be certain if the choice to do something comes from man's free will.[22]

Gregory of Nazianzus speaks about human freedom in some of his orations, especially in the second one.[23] Here we notice that he places a close correlation between free will and the existence of the human carnal body. He gives two reasons as to why God gave man a body and these are in order to struggle with the lower things in order to inherit the glory of higher things, and to be led towards heaven with the soul, so that the lower nature might be saved as well. Paradise, in the Nazianzen's theology, was created by God for man, but it was not simply intended to be a free gift;[24] rather, man is expected by God to merit it through his choices. Freedom of choice, then, is the tool to help man in this struggle to attain salvation.

We shall now pass on to present how Gregory of Nyssa speaks of human free will throughout his career, especially as a preacher.[25] While it is accepted that it

21 Προφέρεταί σοι τὰ ἴδιά σου ζυγὰ ἱκανὴν παρεχόμενα διάκρισιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. Τὰ μὲν γὰρ τοῦ σώματος βάρη ταῖς ἐπὶ τῆς τρυτάνης ῥοπαῖς δοκιμάζομεν, τὰ δὲ τοῦ βίου ἐκλεκτὰ τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς διακρίνομεν· ὃ καὶ ζυγὸν ὠνόμασε, διὰ τὸ ἴσην δύνασθαι λαμβάνειν τὴν ῥοπὴν ἐφ᾽ ἑκάτερα (Basil, *In Ps. LXI*, 4 [*PG* 29, 480B]).

22 A.G. Keidel, "Basil of Caesarea and free will", *StPatr*. 47 (2010) 85–89, here 89.

23 Gregory of Nazianzus, *Or*. II 17 (SC 247 112).

24 Z. Jashi, "Human freedom and divine providence according to Gregory of Nazianzus", *StPatr*. 67 (2013) 199–205, here 200.

25 The reason why I limit this study mainly to the homilies (but giving references to other texts as well) is because I believe that the role of Gregory as a pastor has been highly underestimated, giving more importance to his role as a theologian, and thus using mainly his treatises as the primary sources for studies. For my doctoral thesis I studied in depth Gregory's reflection on sin *in his homilies*, hence keeping the audience in his congregation as the key factor. In this study I follow the same line of thought, discussing, therefore, the Nyssen's thoughts on free will and the divine image in man as he imparted them to the people in simple and concrete language rather than in more scientific contexts such as his treatment of the similar issues in his treatises.

is extremely difficult to put a precise date to most of Gregory's works, attempts at dating has been made, even though these are largely approximate. As things stand the dates proposed by scholars suggest that the only set of homilies preached after the homilies on the Our Father are the *Homilies on the Song of Songs*, while the earliest ones seem to be the *Homilies on the Beatitudes*. Therefore, when tracing Gregory's development on the issue we can consider what is said *before* he preached the homilies in question, and what he preached *after*. The starting point will therefore be the homilies on the Beatitudes, followed by the others works till the homilies on the Our Father, and then concluding with the homilies on the Song of Songs.

An important point to keep always in mind is that the Nyssen does at times present inconsistent ideas when dealing with anthropological issues,[26] and this is reflected even in his treatment on free will; we shall see this when comparing what he says in what are considered to be his earliest homilies – the *Homilies on the Beatitudes* – with what he says in later homilies, and with what he says in those which are considered to be his final ones. It is difficult to say why this is so; most probably Gregory presented the issue of free will according to the needs which motivated him for one work or another. This might not necessarily mean that his thought on this theme did not develop; it simply means that he behaved according to the circumstance. Keeping, however, to the two points which seem to be uncontested by the academic environment, namely that the homilies on the Beatitudes are the earliest while the homilies on the Song of Songs are the latest works, we cannot deny that some kind of movement in thought on the matter is visible. This study seeks to present what is posited by the Nyssen in the stages – which include the homilies on the Our Father – between the starting and the ending points.

Of course, when discussing man's ability of choosing what he feels inclined to, the discourse necessarily revolves around good and evil because it is between these that man's choice has to be made. Gregory gives important details about how this ability in man works and why it has been put there by God.

A good definition of free will to start with when analysing Gregory's works is the one found in the *Oratio catechetica* where the bishop gives a definition of what he believes is free will (προαίρεσις):

26 Johannes Zachhuber gives an excellent study on how Gregory deals with human nature, underlining in a particular way the different approaches the Nyssen has to this theme (*Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* [SVChr 46], Leiden 2000, particularly 190–200).

> He who has power over the universe permitted, moved by his great consideration for man, that something should be under our complete control, where each person is the only lord. This is our liberty of choice, a reality which is not subject to enslavement, free, based upon the liberty of our reason.
>
> *Or. cat.* (GNO III.4 75,13–17)

The fundamental points mentioned here – namely that προαίρεσις is a gift from God to man in order to make him master of his own decisions according to his freedom and his reason – are found in practically all the further discussions he makes on this theme in his career. Free will is featured with some prominence in only a few of the Nyssen's treatises, namely his *Inscriptions on the Psalms* and *On Perfection*. In both of these cases his reflections on free will appear in a positive key. In the treatise on the Psalms Gregory insists that free will can be the instrument to bring man back to the good after having fallen away from it,[27] while in the shorter treatise on Christian perfection he similarly states that the choice of following virtues helps to turn man from a shadowed image of God to a more vibrant one.[28]

Keeping in mind what Gregory says in these treatises where he speaks about free will, we shall now pursue the discussion following his sermons, where, in my opinion, the theme of free will is given much more importance. In some of these, which I would follow other scholars in allocating to his earlier period, Gregory gives short concrete definitions without getting into too many details; as his oratorical career as a bishop evolved he gets into the *minutiae* of the *raison d'être* of this divine gift. Some important details which are fundamental to his anthropology are expressed in his sermons which, in my opinion, come only at a second stage.

In the second homily on the Beatitudes we read that "the movement of each person's will is twofold, as it proceeds deliberately to make its choice."[29] This

27 "Return again to the same thing from which you have fallen away, since the power of freely allotting to themselves whatever they wish, whether the good or the bad, lies in the power of choice." (*Inscr.* I 7 [GNO V 46,26–47,1]).

28 *Perf.* (GNO VIII.1 195,14–197,18). Gregory conveys his message by bringing an example from an art class: the teacher gives the students a beautiful picture which they have to reproduce. Students have two possibilities: they can either reproduce faithfully what they see, or else they can draw a deformed imitation which lacks the original beauty. The tablet on which each student works is his life: the choice of colours and style to follow represent man's will which can either voluntarily follow the archetype or else go astray.

29 *Beat.* II (GNO VII.2 95,6–8). All translations of this work come from: S.G. Hall, "Homilies on the Beatitudes", in: H.R. Drobner – A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa, Homilies on*

twofold movement gives room for two options: following good or following evil; according to the choices man makes in his life he will be choosing his destiny. To him is given power to choose either way through his freedom of choice.[30] Choosing good entails pursuing the soul's inclination towards what is akin to it, therefore seeking unity with the divine; conversely choosing evil brings about following the flesh's impulses towards materiality. Now, proximity to materiality weights the soul and obstacles its ascent.[31] This weight makes following sin easier, since weight pulls downwards by nature. If the soul does not find a way to subdue this downward urge, it will become ever more difficult to restart the upward journey.[32] Indeed one of the punishments human nature had to endure once it let itself be contaminated by evil is that it became extremely difficult, if at all possible, to re-stabilize the primordial balance of control. After the first sin it became ever easier for mankind to commit other sins, and excruciatingly more difficult to avoid evil and pursue the good. Hence, given that through experience man should know that once the downward journey is started it is very difficult to turn back, those who freely choose to follow pleasure rather than the call for eternal life become partners of evil and enemies of virtue.[33] So at this early stage in his career Gregory's idea of free will is slightly shifted towards the negative consequences of its power if this is misused.

Some further light is shed in the *Homilies on Ecclesiastes*, which Maraval believes ante-date *Oratio catechetica* by some months,[34] and in the following two texts we already see in a nutshell what he would later say in his celebrated treatise. Reason and freedom are to go hand in hand, for if these are separated, free will shall more easily take the upper hand, enslave reason and turn into the worst of evils:

> Free will is good by nature and it is not subdued to anything; nobody would reckon among good things anything which was constrained by the yoke of necessity. But that free impulse of the mind rushing unschooled towards the choice of evil became a source of distress for the soul, as it

---

the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (*Paderborn, 14–18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden 2000, 23–90.

30 *Beat.* VI (GNO VII.2 148,15–16).

31 *Beat.* II (GNO VII.2 94,16–22).

32 "[…] broad and downhill and easy to run on is the [road] which takes life through evil to destruction." (*Beat.* VI [GNO VII.2 145,17–18]).

33 *Sanct. Pasch.* (GNO IX 264, 8–12).

34 Maraval, "Chronology", 156, 158.

was dragged down from the sublime and honourable towards the urges of the natural passions. This is what gave means, not that he made the evil in human life himself, but that man through folly used God's good gifts in the service of evil.

Eccl. II (GNO V 301,22–302,8)[35]

Every impulse of the soul was framed for good by the One who created our nature, but the mistaken use of such impulses produces the drives towards evil. Though our power of free will is a good, when it is active for evil it becomes the worst of evils. Conversely, the power to reject unpleasant things, whose name is hate, is an instrument of virtue when it is deployed against the enemy, but becomes a weapon of sin when it is opposed to the good.

Eccl. VIII (GNO V 427,15–428,6)

So, at this point, we understand that the bishop believed that this ability bestowed to mankind is good by nature (ἀγαθὸν γὰρ τῇ φύσει τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἀδούλωτον), it is a positive quality given by the Creator, but also that it can be misused very easily resulting in chaos, making man in need of salvation. Conversely, free will can also be the cause by which evil can be removed from nature, by choosing to follow the good. This is expressed clearly in *Eccl.* VII.[36]

Much more is offered on the nature of free will in the homily on the dead; it is in this sermon that we find most of Gregory's anthropology found in his oratorical works. The first essential point he mentions here, which he does not in his previous homilies, concerns the divine image found in human nature: that which makes man an image of God is his freedom of choice,[37] and this is a

35 All translations of this work come from: S.G. Hall – R. Moriarty, "Homilies on Ecclesiastes", in: S.G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*St. Andrews, 5–10 September 1990*), Berlin, New York 1993, 31–144.

36 "When in the freedom of our impulse we fell away from the good, as those who close their eyes in daylight are said to 'see darkness' – for to see darkness is a way of seeing nothing – then the unreal nature of evil took substance in those who had fallen away from the good, and it has existence just as long as we are outside the good. If the free movement of our will is again wrenched away from its attitude to unreality and becomes united with what is, that nature, no longer able to exist in me, will not be able to exist at all – for an evil resting by itself apart from our free choice does not exist." (*Eccl.* VII [GNO V 407,6–15]).

37 "However, given that man leaned himself towards beastliness and unreasonableness because of the trick of the enemy of life, it might seem good, if we do not think well about it, for mankind to be preserved from evil despite itself and be led to what is good force-

central concept in his reflection on man. Given the enormous dignity this gift bestows on man – being that which makes man similar to God – it is easy to perceive the responsibility it necessitates in its use, for if free will is not properly controlled man will be completely tossed about by his passions which are fuelled through the pleasure sensations he gets through the senses. The use or misuse of free will, according to Gregory, will have a decisive role in what man will receive after his death since it can turn towards good as well as towards evil.[38]

The bishop dedicates more discussion to the determining power man's free choice has in his life and afterlife in his reflections on the supreme good of human nature found in this same work. The free choices made in life will determine what will happen to the soul after death. He insists that death – even if it comes unexpectedly – is not responsible for the state of the soul in the afterlife since every choice made freely in the lifetime has a share in what the future will be after death.[39] After the fall man was stripped of three of the gifts God had given him – impassibility, blessedness and immortality – but He did not deny him that which makes man most similar to God – free will.[40] So here again we see that the likeness of God in man is found in his freedom of choice; God did not want that to be changed, even though man disobeyed Him. Due to the fall this likeness got warped, hence man is liable to freely make wrong choices.

The panegyric on Gregory the Wonderworker is the only hagiographical homily that gives us some details on the merits of free will in man. When speaking of this subject in this oration the tone is more positive than in other occasions, maybe due to the festive environment where it was preached or else because in a saint's life it is easier to show the progress the soul can make if free will is addressed in the correct direction. At the beginning of this sermon Gregory draws a distinction between the way Christians and pagans measure things: while the latter boast in riches, lineage and power, the former set their

fully. But the Creator of nature considered it to be harmful and unjust to deprive [human] nature from the greatest of His gifts using such measures. In fact since man was made godlike and the honour of being free made him happy (for autonomy and independence are the proper qualities of divine happiness), pushing him towards anything against his will would have meant depriving him of this dignity […]. He would have taken from him this privilege he had given him and would have denied him of the honour which makes him equal to God, for freedom is equality to God." (*Mort.* [GNO IX 53,25–54,10]).

38 *Mort.* (GNO IX 37,10–16).

39 *Ibidem*.

40 *Mort.* (GNO IX 53,21–54,10).

minds and hearts on more befitting matters. Free will has a major role in this because it is according to the direction where free will floats that the whole person will follow:

> One is the glorious race, that of being related to God, which does not happen by itself, by coincidence, as is the case with noble birth which is sometimes given to people of low rank thanks to the flow of events, but instead is acquired only through a free choice.
>
> *Thaum.* (GNO X.1 5,8–12)

Here we clearly read that man is capable of freely choosing to form part of this "glorious race" of people who are God's kinsmen. The use they make of free choice determines which side a person is truly on. Therefore, blessed is the man who directs his inclinations towards virtue instead of towards evil, because it is only through virtue that he can be protected.[41]

Up to this point the bishop seems to have had a rather positive opinion of free will, in the sense that from what we read we understand that he believed it was good by nature and tended naturally towards the good. However, we must note that his earliest opinion on the matter, believed to be found in the *Homilies on the Beatitudes*, is that free will is neutral and has the equal possibility of moving towards good and towards evil. The difference at this early stage is that Gregory does not equate ability of freedom of choice with the divine image in man. In subsequent homilies, as we have seen, he does, and also states that free will is not subordinate to anything thus it has every advantage to choose good rather than evil.

We start noticing a digression from this opinion on the perfect state of free will in mankind in the *Homilies on the Our Father*. Maybe it is no coincidence that in this set of homilies Gregory distances himself from what he said before regarding the relation between the divine image and free will. Here he implies that it is in reason (ὁ ἡγεμονικὸς λογισμός) that the divine image is carved.[42] In none of the subsequent homilies or works does the bishop equate again the divine image with free will. Even though the Nyssen never says that free will is evil by nature – which was his original stand, and to which he returns in his later career – he does not exclude that it is the prime reason why evil entered creation. As he said in earlier works[43] evil comes into existence the moment it

41 *Thaum.* (GNO X.1 6,20–21).

42 *Or. dom.* III (SC 392,1–4).

43 *Beat.* V (GNO VII.2 129,16–22).

is chosen freely by man, so it is a direct result of man's free choice. His distancing from the position that the divine image in man is his capacity of freedom of choice makes further sense when linked to this, for can the divine image be responsible of bringing evil into existence? I believe not. Gregory must have understood this and therefore proposed reason as the seat of the divine image in man from this point onwards.

Further implications that freedom of choice in man is warped are found at the point where the bishop underlines a distinction between the free will of heavenly creatures and that of earthly creatures. If there is a distinction between these two, as he states in the following text, it becomes more difficult to perceive man's perfect freedom:

> And yet the desire for the beautiful and the good is intrinsic to each nature in an equal degree, and the Overseer of the universe has endowed both equally with sovereignty, free will, and freedom from every necessity, so that every being honored with reason and understanding may manage itself with self-directing free choice. Now the life above is entirely pure of wickedness, and nothing thought to be contrary to it co-exists with it, whereas every passion-dominated motion and disposition roams around the life here below, where humanity lives. [...] But everything evil, inasmuch as it comes to exist parasitically outside the good by the very withdrawal from it, swirls around this empty life like lees and dregs.
>
> *Or. dom.* IV (SC 448,1–10.13–15)

So, whereas the higher rational creatures (i.e. the angels) are immune to evil,[44] lower rational creatures (i.e. humans) are not. The reason for this, as the text implies, is that since human nature defected from good through disobedience, and was punished by carnal life on earth, evil got mixed with it, resulting in a tendency towards evil rather than towards the good. Consequently, it became ever easier to follow evil rather than to avoid it, as we have already noted in the text from *Beat.* II reproduced at the beginning of this study, and which is recalled in the following passage from the fourth homily on the Our Father:

> Because human nature is weak in relation to the good, having once been enfeebled through wrongdoing. For it is not with the same facility that a human being comes to wrongdoing and returns from this again to the

44 In *Or. dom.* IV (SC 448,7–450,17), we read that angels are free of all passion, and their existence is not troubled by sin.

> good […]. For this reason, when we feel an impulse to evil, we need no one to assist us, since the evil on its own accomplishes itself in our will, but if there should be an inclination to what is better, we need God who puts that desire into effect.
>
> *Or. dom.* IV (SC 440,13–16; 442,13–17)

What we can conclude at this point is that man is, yes, in a disadvantaged position when compared to the heavenly rational creatures which are completely immune to evil,[45] but since it was his free choice that brought him into this situation the argument of freedom still holds ground. Even though it is more difficult for man to choose the good, nevertheless it is not impossible and it is in his ability to pursue it.

Some further light is shed on this issue in a short passage found in the final homily on the Our Father. Speaking about some "debts" man has to pay God, he mentions, in second place, man's misuse of his free will: "and second, because he exchanged self-directing freedom for the wicked slavery of sin and chose to be tyrannized by the corrupting power rather than to serve God."[46] I believe that exchanging the liberty of free will for slavery and tyranny ultimately entails that free will was no longer totally free afterwards, or, at most, became disproportionately influenced or coerced in such a way that by default it tended towards mistaken choices, resulting, as is said in the citation above, much easier for man to follow evil rather than to do good.

Ultimately, since virtue is separated from evil and they cannot co-exist, free will places man where his desire inclines him,[47] for "all remaining things that are understood by opposing them to their corresponding evil and with which their contrary cannot be mixed, since anyone who has been overpowered by one of them is entirely cut off from its contrary."[48] The way to keep free will in line with the teachings of the faith is by seeking to do God's will, since the wicked movements of man's freedom of choice will be annihilated when His will is done in man.[49]

So, God wanted man to be free, even at the cost of choosing to turn away from Him to choose evil. This does not diminish any of man's responsibility since

45 Gregory does not, however, rule out the possibility for man to reach perfection at the same level as that experienced by angels. In various of his works he presents human beings as angels, e.g. *Steph.* I (GNO X.1 87,11); *Macr.* (GNO VIII.1 396,2).
46 *Or. dom.* V (SC 490,13–492,2).
47 *Or. dom.* II (SC 378,1–3).
48 *Or. dom.* V (SC 482,5–8).
49 *Or. dom.* IV (SC 438,14–16).

apart from free will he is also endowed with reason (the other important pillar on which Gregory's anthropology is built, as we read in the citation from *Or. cat.* at the beginning of this section). This is underlined in the sermon against those who do not accept criticism: in *Aduersus eos qui castigationes aegre ferunt*, we read that if people were not able to consider what is good and useful for them it would be a lesser evil to choose and follow bad example,[50] but since man has been endowed with reason, choosing what is bad freely and knowingly is inexcusable.

Probably we understand best the Nyssen's opinions on this thorny issue when analysing what he says about it in his final set of homilies, the *Homilies on the Song of Songs*. Explicit references to free choice are made in no less than six homilies, and all give details which help us build a clearer picture on how the bishop understood this divine gift and its power in man's behaviour towards the end of his life. Here again the bishop stresses that man becomes what he wills to be.

In *Cant.* II Gregory describes free will at the moment of its creation. Here we understand that this gift's intention was so that man could choose to do good freely, out of love not out of compulsion. It was not meant to give him the possibility to choose between good and evil, since evil had not yet entered his nature.[51] But, as things turned out to be, man used this gift to introduce sin in his existence and therefore free will became the midpoint in every option between good and evil rather than to choose good out of liberty. Nowhere does Gregory hint that free will is good by nature, but he gives more the impression that it is a neutral impulse which may side with good as well as with evil:

> Human nature came into being as something capable of becoming whatever it determines upon, and to whatever goal the thrust of its choice leads it, it undergoes alteration in accord with what it seeks. When it takes into itself the passion of anger, it becomes angry. When desire reigns, it is dissolved into pleasure. When impulse runs in the direction of cowardice and fear, it assumes the shape of the passions proper to each of these – just as, contrariwise, when it receives into itself greatness of spirit,

50 *Castig.* (GNO X.2 325,24–26).

51 "To the rational nature, however, he gave the grace of self-determination and added a capacity to detect what fits one's purposes. In this way space might be made for our responsibility, and the good should not be compelled and involuntary but come about as the product of choice." (*Cant.* II [GNO VI 55,3–7]). All translation of this work come from: R.A. Norris, *Gregory of Nyssa, Homilies on the Song of Songs* (Writings from the Greco-Roman World 13), Atlanta 2012.

> purity, peaceableness, calmness of temper, harmlessness, courage, high-spiritedness – all of these – it shows the mark of each of them in that the soul is established in peace and inner tranquillity. Since virtue, then, is different from vice and there is no mean between them, virtue and vice cannot characterize one subject in the same respect at the same time. One who departs from temperance comes to live a thoroughly unbridled life, while one who abominates the impure life achieves, by turning from evil, a life that is undefiled.
>
> *Cant.* IV (GNO VI 102,4–103,10)

In the fifth homily this is proposed again. Whereas in previous sets of homilies (such as *Eccl.* II) the Nyssen clearly stated that free will was good and created to tend towards the good, here he repeats that the forces of good and evil in man are equal and that our capacity to choose has an equal power for motion in the direction of each of the opposites.[52] In *Cant.* VII the power of free will is underlined again stating that human nature, having become a wooden or clay vessel due to its disobedience, has the power to turn back into a golden or silver vessel by its freedom of choice: "That vessel has the power, on the basis of its own capacity for choice (ἐκ τῆς ἰδίας προαιρέσεως), to become gold from wood or silver from clay."[53]

One of the strongest descriptions we find of free will in all of Gregory's works is found in *Cant.* IX: he goes as far as saying that "God is always for us what by our own choice we show ourselves to be for God."[54] This implies that man's choice can in some way effect God's behaviour towards him, not in the sense that God can be ordered how to behave, but rather that God, respecting man's choice, can stop Himself from showing the love He wants to show to his favourite creature.

The power of man's choice in his journey towards prize or punishment is explained again when speaking of man's dual nature in *Cant.* XII. Here again we read Gregory's view that free will is neutral – that is, no longer good by nature – and that it will empower the party it sides with. Here we also find a deeper explanation regarding the impossibility of good and evil to co-exist in man.[55]

52 *Cant.* V (GNO VI 158,1–7).

53 *Cant.* VII (GNO VI 208, 17–18).

54 *Cant.* IX (GNO VI 264,17–265,1).

55 "For in us there is a dual nature. The one is fine and intelligent and light, while the other is coarse and material and heavy. Hence it is inevitable that in each of these there be a dynamic that is proper to itself and irreconcilable with the other. For that in us which is intelligent and light has its native course upwards, but the heavy and material is ever

3 Conclusion

Summing up all that has been presented we can say that in his earlier works Gregory admits that in man there are two wills, one tending towards evil and the other towards good. Given his seemingly more positive outlook on human nature the bishop perceives free will as the proof that man is created on God's image, and therefore this ability to choose must necessarily be good by nature and therefore tend towards what is good. This is not altogether clear in his early work on the Beatitudes, where it transpires that free will is a neutral force, but which is difficult to move towards good once it slides into evil. In the works that followed, including the treatises mentioned, free will is still considered as the divine image in man, and the author is clearer in his statements saying that it is good by nature.

After a few years this opinion changed: free will starts to be perceived once again as neutral while the divine image is no longer attributed to the capacity of free choice, but rather starts to be attributed to reason, and this shift seems to be presented first in the *Homilies on the Our Father*. Reason can be subdued to free will; hence the divine image can be distorted due to man's bad choices. So, far from being the divine image in man, free will is in reality the instrument through which this image is defaced.

Along his career Gregory does not deny free will its merits, namely that if it is well educated and controlled by reason (yet another proof that this is what truly constitutes the image of God in man) it can help man to find his way back to his original state of beatitude.

Bibliography

Cahill, J.B., "The date and setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs", *JThS* 32 (1981) 447–460.

Caldarelli, G., *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore*, Roma 1983.

Daniélou, J., "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955) 346–372.

borne, and ever flows, downwards. Since, then, their motions are naturally opposed, it is not possible for the one to follow its natural course successfully unless the other has been weakened. But our power of choice and self-governance, which is stationed in the middle between these, works both strength in the one that is sickly and weakness in the one that is strong, for it assigns the reward of victory to whichever side it takes." (*Cant.* XII [GNO VI 345,11–346,2]).

Daniélou, J., “La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse”, *StPatr*. 7 (1966) 159–169.
Daniélou, “Chrismation prébaptismale et divinité de l’Esprit chez Grégoire de Nysse”, *RSR* 56 (1968) 177–198.
Daniélou, J., *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
Graef, H., *The Lord’s prayer – The Beatitudes* (Ancient Christian Writers 18), New York 1954.
Hall, S.G. – Moriarty, R., “Homilies on Ecclesiastes”, in: S.G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*St. Andrews, 5–10 September 1990*), Berlin, New York 1993, 31–144.
Hall, S.G., “Homilies on the Beatitudes”, in: H.R. Drobner – A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14–18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden 2000, 23–90.
Jashi, Z., “Human freedom and divine providence according to Gregory of Nazianzus”, *StPatr*. 67 (2013) 199–205.
Keidel, A.G., “Basil of Caesarea and free will”, *StPatr*. 47 (2010) 85–89.
Kiria, E., “*Or. dom.*”, in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 550.
Maraval, P., “Chronology of works”, in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 153–169.
May, G., “Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregors von Nyssa”, in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne* (*22–26 septembre 1969*), Leiden 1971, 51–66.
Mosshammer, A., “Historical time and apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, *StPatr*. 27 (1993) 70–93.
Norris, R.A., *Gregory of Nyssa, Homilies on the Song of Songs* (Writings from the Greco-Roman World 13), Atlanta 2012.
Rordorf, W., “Le ‘pain quotidien’ (Matth. 6,11) dans l’exégèse de Grégoire de Nysse”, *Augustinianum* 17 (1977) 193–199.
Zachhuber, J., *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (SVChr 46), Leiden 2000.

SECTION 3

Studies on Individual Homilies

Whose Prayer Is Mere Babbling? Gregory of Nyssa and Origen on the *battologein* in *Matt* 6:7

Ralph Hennings

Christians have been made 'others' by Jews and by the Roman Empire. They were marginalised in the shaping Judaism and they were not recognised as an accepted religion by the Roman authorities.[1] But, due to the mutuality of this demarcation process, the Christians themselves had concepts of 'othering'[2] in their New Testament legacy. At a crucial point,[3] in the introduction to the Lord's Prayer in the Gospel according to Matthew the process of how others were made others by the early Christians can be studied. The demarcations drawn here have an afterlife in Christian tradition. The texts of Origen and Gregory will be examined in order to assess how they differentiate Christian from Jewish or Pagan prayer.

1 Jews, Gentiles, Christians and the Lord's Prayer in the Gospel of Matthew

In the Gospel of Matthew[4] a twofold introduction to the Lord's prayer is given. In the first part the proper way of praying is defined: to pray in the privacy of a chamber with a closed door. Therefore, Jesus' followers shall not pray in pub-

1 Prayer, especially ritualised prayer, is a decisive part of the formation of religious identity, cf. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003.

2 J.A. Powell – S. Menendian, "Towards Inclusiveness and Belonging", *Othering and Belonging* 1 (2016) https://otheringandbelonging.org/wp-content/uploads/2016/07/OtheringAndBelonging_Issue1.pdf (accessed March 7th 2021), 18: "'Othering' is a broadly inclusive term, but sharp enough to point toward a deeper set of dynamics, suggesting something fundamental or essential about the nature of group-based exclusion. Similarly, the term 'belonging' connotes something fundamental about how groups are positioned within society, as well as how they are perceived and regarded. It reflects an objective position of power and resources as well as the intersubjective nature of group-based identities."

3 For the growing importance of prayer in the process of transforming worship from public offering to more intimate religious forms, see G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.

4 The Lord's Prayer is handed down in two slightly different versions by Matthew and Luke. Some exegetes perceive that Luke's version is closer to Jesus original words, cf. F. Bovon, *Das*

 | doi:10.1163/9789004463011_021

lic, like 'hypocrites' do, trying to show off their piety. It is said, that the reward of this kind of prayer is already in the public attention they get, not in God's reaction to this kind of praying.

Matthew clearly points to Jewish rituals as he speaks of praying in the synagogues and in the streets and thereby draws a caricature of Jewish rites. New Testament scholars explain this as anti-Pharisaic polemic and want it to be understood as an inner-Jewish debate.[5] But in the patristic tradition Matthew's polemic opens the door to a blatant anti-Jewish exegesis of *Matt* 6,5.

In the second part of the introduction to the Lord's prayer Matthew shifts the focus to the differentiation from the Gentiles (*Matt* 6,7). Again, the disciples of Jesus shall not act like the others – in this case not like the Gentiles (ἐθνικοί). The way of differentiation now is not to pray with many words (πολυλογία) or to 'babble' (βαττολογεῖν), as Matthew defames Pagan prayers.[6]

In this way Matthew's introduction to the Lord's Prayer portrays Jesus as drawing boundaries between his followers and both sides, against certain Jewish and against Pagan forms of piety. Matthew thus implements an insider/outsider-distinction.[7] He wants his way of Christendom to be clearly distinct from

Evangelium nach Lukas. II, *Luke 9,51–14,35* (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 121. The opposite conclusion draws J. Carmignac, *Recherches sur le 'Notre Père'*, Paris 1969. Both Evangelists embed the Prayer in their own narration of the Gospel, as a result Matthew and Luke introduce the Lord's Prayer in different ways. Luke's introduction deals more with identity, not with delimitation. He embeds the Lord's Prayer in a scene where a disciple begs Jesus to teach how to pray, like John the Baptist has done to his disciples (*Luke* 11,1). The Lord's Prayer appears thus as a spiritual advice Jesus gave to his disciples for the sake of the group's identity. This is a significant contrast to Matthew's delimitations. But both Evangelists explicitly mark the prayer as given by the Lord (κύριος) Jesus, thus a distinct Christian marker is implemented both by Luke and Matthew. Cf. K.-H. Ostmeyer, "Das Vaterunser. Gründe für seine Durchsetzung als 'Urgebet' der Christenheit", *New Testament Studies* 50 (2004) 320–336, here 325: "In den Einleitungsversen des Vaterunsers geht es in beiden Evangelien weniger um dessen Inhalt als um das Beten der Anhänger Jesu im Unterschied zum Beten anderer Gruppen: Seien es Heiden oder jüdische Gruppen wie bei Matthäus oder sei es wie bei Lukas die Täuferbewegung, die *pars pro toto* für alle anderen Gruppen genannt wird."

5 E.g. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (*Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49*), Minneapolis 1995, 347: "The criticism of hypocrisy is Inner-Jewish and not anti-Jewish."

6 J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004, 314, provides insight into the mechanisms of 'othering': It is never impartial and gives no fair description of the demeanour of the 'other' (in our case of Jewish or Pagan praying). She concludes: "the contrastive necessity produces only a chimera." Following this logic, it seems to be inevitable, that Matthew draws caricatures of praying Jews standing around in public and of babbling Pagans.

7 This concept is used by P.R. Treblico, *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity*, Cambridge

mainstream Judaism and from Paganism.[8] This is his strategy of 'othering', aiming for the self-identification of the Christian community for which he was writing.[9] Christians – at least 'true' Christians – for Matthew are neither Jews nor Gentiles.[10]

2 The Peculiar Word βαττολογεῖν

Matthew uses the peculiar onomatopoeic word βαττολογεῖν[11] – in English Bibles most often not translated with 'babbling', but more elegantly with 'praying with empty phrases'. This term is a characteristic *hapax legomenon* in the New Testament. In the patristic literature, it is closely connected to the theme of praying and to the Sermon on the Mount.[12] So it functions like a marker for this thematic field. The term always has a pejorative meaning – babbling is never seen as a proper way of speaking.

2017. He argues that identity is mainly constructed by language as a result of his analysis of the use of τὰ ἔθνη and of οἱ Ἰουδαῖοι in the New Testament.

8 See P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 162–165. Fiedler shows that Matthews polemic draws caricatures first of the Jews, where in fact a strong tradition of private prayer existed, and against the Pagans, where longer and shorter forms of prayer are well known. The function of this polemic is not a proper description of Jewish or Pagan prayer, but the demarcation of a difference.

9 G.O. Holmås uses the concept of 'othering', when he describes what Matthew does in his Gospel: "The othering of 'hypocrites' and Gentiles/heathens serves to legitimate the community's commitments, beliefs and rituals over against dominant structures and values in the community's socio-religious environment" (G.O. Holmås, "Prayer, 'Othering' and the Construction of Early Christian Identity in the Gospels of Matthew and Luke", in: R. Hvalvik – K.O. Sandnes (eds.), *Early Christian Prayer and Identity Formation* [WUNT 336], Tübingen 2014, 97).

10 A similar concept of 'neither Jew nor Greek' is found in Paul (*Gal* 3,28): Lieu, *Christian Identity*, 315: "To that extend the declaration of *Gal.* 3. 28 with which we started may indeed offer a clue, not in its obliteration of distinctions so much as in its affirmation of distinction, 'neither … nor …'. The models of sustaining this narrative of difference are inevitably various and it is as narrative of difference that it exercises its power, independently of, and sometimes challenging, the ambiguities of social experience. Moreover, it is also sustained by being projected within, creating new 'others' who must be excluded."

11 It has been assumed that the Greek word *battologein* might have Aramaic origin, but this thesis could not be verified. P. Chantraine, "βατταρίζω", in: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, II, Paris 1990, 170: "L'étymologie par l'araméen n'est pas probable."

12 In the New Testament βαττολογέω occurs only in *Mt* 6,7, cf. *ThWNT* 1 (1933), 597–598. For the use of the term in the patristic literature cf. βαττολογέω, κτλ., G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961, 294.

Origen and Gregory use βαττολογεῖν only when writing about the Lord's Prayer.[13] Origen, writing a scholarly commentary, feels no need to explain this strange term, he rather creates a play on words and puts it in a sharp juxtaposition: 'When we pray, we do not babble, but theologise'.[14] Gregory, speaking to a congregation in a service, feels the need to introduce the peculiar word to his audience and calls it an 'invention' (καινοτομία)[15] by the Lord Jesus.

3 Origen's Commentary to the Lord's Prayer

Origen's *De oratione* is a bipartite work. The first part is a treatise on praying and the second part a commentary on the Lord's Prayer.[16] Already in the first part (*Or.* VIII 1) the question of the right way to pray arises, and like a marker the word βαττολογεῖν (*Matt* 6,7) appears. Origen apodictically states οὐ βατταλογήτεον – there shall be no babbling[17] – and then exhorts his addressees to trust the Lord who answers proper prayers. Before Origen starts commenting on the single sections of the Lord's Prayer, he gives a longish explanation of Matthew's introduction *Matt* 6,5–9.[18] Here Origen renews the New Testament polemic against Jews and Pagans (ἐθνικοί).[19]

---

13 The word *battologein* is used by Gregory only in *Or. dom.* and is always connected to Jesus' own use of the term in the Sermon on the Mount. Gregory uses the verb and the nouns *battologia* and *battologos*, the later meaning 'babbling' as well as the 'babblemouth': see "βαττολογέω", κτλ., *LG* 2 (2000), 23. Origen likewise uses *battologein* (in his extant writings) only in *De oratione* (except one Catenae fragment of uncertain authorship): see *Thesaurus Linguae Graecae*, http://stephanus.tlg.uci.edu (accessed May 2nd 2018).

14 Origen, *Or.* XXI 1 (trad. M.-B. von Stritzky [Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung 21], Berlin, etc. 2014, 178,11–12): Ἀλλὰ προσευχόμενοι μὴ βαττολογήσομεν ἀλλὰ θεολογήσωμεν. All further references to this work are to this translation with facing Greek text.

15 *Or. dom.* I (SC 320,6). Καινοτομία is at least an ambiguous word. An 'invention' in dogmatic affairs is always something objectionable, see "καινοτομία", *LG* 5 (2003), 54.

16 L. Perrone gives a detailed survey of the scholarly discussions concerning Origen's treatise in the last Century: "Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie. Zur Rezeption von Περὶ εὐχῆς in der modernen Forschung", in: A. Fürst (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* (Adamantiana 1), Münster 2011, 101–127. Even more elaborate is his commentary on *De oratione*: L. Perrone, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica ns. 24), Brescia 2011, see 196–241 for the Lord's Prayer. Preeminent is still: M.-B. von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (Münsterische Beitraege zur Theologie 57), Münster 1989. I owe her most of my understanding of the philosophical backgrounds of Origen's commentary to the Lord's Prayer.

17 Origen, *Or.* VIII 1 (von Stritzky 128,21).

18 Origen, *Or.* XIX–XXI (von Stritzky 172–180).

19 As long as it can be supposed, that texts originate from a Jewish-Christian context, it makes

These paragraphs have been of little interest for the modern authors examining Origen's treatise. They focus either on the philosophical tradition[20] or on the piety of Origen.[21] Thus no critical distance or at least a critical examination of Origen's polemic in *De oratione* is found in the scholarly debate.[22] These scholars seem to feel perfectly at ease when Jewish prayers get defamed as 'hypocrisy' and Pagan prayers as 'babbling'. In contrast to them, this paper presents a critical view of the strategies of 'othering' and 'belonging' vis-à-vis Jews and Pagans in the interpretation of the Lord's Prayer.

Origen starts his explanation of Matthew's introduction to the Lord's Prayer with a smart combination of philosophical and biblical traditions by the theme of boasting (φιλοδοξία).[23] Then both of Matthew's demarcations reappear: Christians pray neither like Jews nor Gentiles. But Origen's explanation does not simply follow Matthew. Origen uses new theological, hermeneutical and philosophical patterns to interpret the Gospel.[24]

---

sense to speak of 'Gentiles'; as soon as it is clear, that texts originate from a Christian context without Jewish roots, I use the word 'Pagans', to make clear, that these Christians, being 'Gentiles' in Jewish eyes, differentiated themselves as Christians from the 'Pagans' as adherents of Greco-Roman cults or other religions.

20 For a critical view on Origen's Platonism see M. Edwards, "Origen's Platonism. Questions and Caveats", *ZAC* 12 (2008) 20–38.

21 So does W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Beiträge zur historischen Theologie 7), Tübingen 1931, esp. 197–215, where he concludes: "So spiegelt sich im Gebet der ganze Reichtum der origenistischen Vollkommenheit wider, so ist das Gebet das Herz seiner Frömmigkeit" (214). In a more recent study H. Buchinger combines liturgy and exegesis in his study on *De oratione*: H. Buchinger, "Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese," in: A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer (eds.), *Identität durch Gebet: zur gemeinschaftsbildenden Funktion insitutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn, München, Wien 2003, 307–334.

22 Origen's Anti-Judaism has been described by H.-J. Vogt, "Die Juden beim späten Origenes", in: H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten* (Hamburger theologische Studien 3), Hamburg 1990, 152–169, and by A. Fürst, "Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes", *Adamantius* 20 (2014) 275–287, and Idem, *Origenes. Grieche und Christ in römischer Zeit* (Standorte in Antike und Christentum 9), Stuttgart 2017, 45–55.

23 Von Stritzky, *Studien*, 130: "Den Inhalt der biblischen Aussage setzt Origenes aber auch in der Begrifflichkeit um, die seinem Adressatenkreis geläufig ist, indem er das Pseudogebet mit der φιλοδοξία identifiziert, die er als verderbenbringende Leidenschaft bezeichnet. Diese galt in philosophischen Kreisen als besonders tadelnswert, seit Platon sie als nur auf äußerer Dinge gerichtetes Streben in Antithese zur φιλοσοφία als dem Streben nach den wahren Gütern gerückt hatte" (Plato, *Republic*, 480a).

24 W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' des Origenes*, Paderborn 1975, aston-

The first pattern is the Two-Ways-Motif already found in earlier Christian texts, like the *Epistle of Barnabas*. These authors draw the picture of the two ways more vividly than Jesus did in *Matt* 7,13–14. The broad way is now described as dark and crooked (*Barnabas* 20,1) but the narrow path in contrast has to be straight. Having this tradition in mind, Origen argues in his explanation of *Matt* 6,5 that the narrow path has no corners where to stand and pray. Therefore, he concludes that persons praying at the street corners must logically follow the broad way to hell. So he depreciates 'praying at the street corners' in a moralistic and antagonistic way intensifying the insider/outsider-distinction already present in *Matt* 6,5–9.[25] As it is morally rotten, for Origen praying at the street corners cannot be part of any acceptable religious practice. Origen no longer connects praying at the street corners with Jewish rites, but with even more reprehensible Pagan practices. This is astonishing, as Matthew so closely combined praying at the street corners and praying in Synagogues; but Origen unties Matthew's connection.

He combines praying at the street corners with Pagan rites, where during symposia and carousals (μέθαι) ritual prayers are spoken. People behaving like this are "lovers of pleasure rather than lovers of God", Origen states (using *2 Tim* 3,4), and thus they disqualify themselves morally. They have left the straight and narrow path Jesus had spoken of, which has no corners and nooks.[26]

---

ishingly follows the Anti-Judaism of Origen without hesitation. In his Chapter on 'Polylogia' (143–148), he states that Origen is perfectly right to feel annoyed by Jewish praying in Synagogues (145): "Origens mag bei seiner harten Kritik […] die zahlreichen synagogalen Gemeinschaften in und um Alexandrien und Antiochien vor Augen gehabt haben, deren 'synagogale Gesinnung (συναγωγικῇ καταστάσει)' in Gebet und Predigt er gegenüber den Anforderungen der Lehre Christi geringschätzte und die ihm ein ständiges Ärgernis bereitet haben mag."

25 For the insider/outsider distinction see Treblico, *Outsider Designations*, and for the influence of the Two-Way-Tradition, see M.J. Suggs, "The Christian Two Ways Tradition. It's Antiquity, Form and Function," in: D.E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honour of Allen P. Wikgren* (Novum Testamentum, Supplements 3), Leiden 1972, 60–74, here 73, who states: "The genre's function in intensifying in-group/out-group consciousness and its relation to the social myth of the elect community points to its origin in sectarian Judaism." In an article on the history of the Two-Way-Motif, J. Bergmann argued for a Greek or even Egyptian background of this motive: J. Bergmann, "Zum Zwei-Wege-Motiv. Exegetische und religionsgeschichtliche Bemerkungen", *Svensk Exegetisk Årsbosk* 41/42 (1976/77) 27–56.

26 Origen, *Or*. XIX 3 (von Stritzky 174,30–35): ἐν μέσοις τοῖς συμποσίοις καὶ παρὰ ταῖς μέθαις ἐμπαροινοῦντες τῇ προσευχῇ, ἀληθῶς 'ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες' καὶ προσευχόμενοι· πᾶς γὰρ ὁ κατὰ τὴν ἡδονὴν βιούς, τὸ εὐρύχωρον ἀγαπήσας ἐκπέπτωκε τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὐδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐχούσης καμπὴν καὶ οὐδὲ ὅλως γεγωνιωμένης.

Then Origen turns to the Synagogue, which he also discusses in terms of the Two-Ways-Motif. He opens this chapter with the rhetorical clause: "If there is any difference between Church (ἐκκλησία) and Synagogue."[27] Leaving the sentence uncompleted, Origen seems to expect that his readers fill the lacuna thinking: then it is the way of praying. Following this line of thought, Origen apodictically states: "a holy one (i.e. a true Christian, ὁ ἅγιος) not only likes, but loves to pray, not in Synagogues, but in Churches (ἐκκλησίαι)."[28] After this clear demarcation opposing the Jews[29] directly follows an utterance against the Pagans: the holy Christian will not pray at the street corners, but only in the straightness of the narrow path.[30]

The peculiar term βαττολογεῖν attracts Origen's attention as an exegete. In *Matt* 6,7 it was linked with the prayer of the Gentiles. But Origen connects it now to a specific level of understanding: to the Jewish or 'carnal' interpretation of the Bible. In *De principiis*, Origen had already explained his hermeneutical concept. He differentiates several grades of understanding the Bible. The low level of 'carnal' understanding is identified as the Jewish way, which does not interpret the text of the Old Testament as spiritual (πνευματικός).[31] For Origen the Jews form the 'carnal' Israel, whereas the Christians have the true gnosis and therefore form the 'true' Israel.[32] In his perspective it is clear, that an improper way of praying like 'babbling' indicates an improper understanding of God and the Holy Scripture. Thus, for Origen, a person who is 'babbling' is on a Jewish, or synagogal level[33] and is close to somebody who is praying at the street corners, and both are far away from any good that could be gained through proper prayers.[34]

---

27 Origen, *Or.* XX 1 (von Stritzky 176,1): Εἰ δέ ἐστι τὶς διαφορὰ ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς.

28 Origen, *Or.* XX 1 (von Stritzky 176,11–13): Ἀλλ᾽ οὐχ ὁ ἅγιος τοιοῦτος· οὐ φιλεῖ γὰρ 'προσεύχεσθαι' ἀλλὰ ἀγαπᾷ, καὶ οὐκ 'ἐν συναγωγαῖς' ἀλλ᾽ ἐν ἐκκλησίαις.

29 How Buchinger draws the conclusion, that Origen here is not using his hermeneutical standard argument that Jews have only a lower level of understanding the Bible, puzzles me. Buchinger, "Gebet und Identität", 327: "In der Gebetsschrift des Origenes fehlt nicht nur die Polemik gegen jüdische Praxis fast völlig; noch viel erstaunlicher ist es, dass sich darin auch keine Spur einer Frontstellung gegen die literalistische Hermeneutik findet, die Origenes sonst so gerne den Juden unterstellt."

30 Origen, *Or.* XX 1 (von Stritzky 176,13–14): καὶ οὐκ 'ἐν γωνίαις πλατειῶν' ἀλλ᾽ ἐν τῇ εὐθύτητι τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ.

31 Origen, *De princ.* IV 2,6 (éd. H. Görgemanns – H. Karpp [Texte zur Forschung 24], Darmstadt 1976 [1992³], 714,4–716,5).

32 Origen, *De princ.* IV 3,6 (Görgemanns – Karpp 748,8–9): ὡς ὄντος τινὸς Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα.

33 Origen, *Or.* XXI 1 (von Stritzky 178,15–16): Ὁ μέντοι βαττολογῶν ἐν τῷ εὔχεσθαι ἤδη καὶ ἐν τῇ χείρονι [...] συναγωγικῇ ἐστι καταστάσει.

34 Without any respect to the Anti-Judaism and to the differentiated in-group/out-group

Proceeding with the term βαττολογεῖν, Origen seems to remember, that in the Gospel this word is closely tied to the Gentiles, not to the Jews, and he interrupts himself and states: "Following the word of the Gospel only the Gentiles babble."[35] 'Gentile' does for Origen not imply that a person is Pagan, but that s/he prays to God in the highest heaven for little, earthly, material things. This is for Origen the true 'babbling'. This notion will partially reappear in Gregory's first homily on the Lord's Prayer.

Thirdly, for Origen, the word πολυλογία (using many words) which elucidates the term βαττολογεῖν in *Matt* 6,7, offers a good opportunity to make a Neoplatonic turn.[36] He explains that using many words in prayers is deleterious, as 'many' is opposite to the 'One' and 'good', therefore belongs to the bad (τὰ αἰσχρά). Origen follows Plotinus and reminds his readers of the well-known[37] philosophical ascent[38] from the many to the One. Fivefold and with rhetorical emphasis he describes the relation between the One (ἕν) and the many (πολλά) as antipodes.[39] The true insight perfect Christians must have, is formulated according to Pagan philosophy: True Christian prayers have to be appropriate to the One.

mechanisms involved in Origen's dealing with prayer von Stritzky, *Studien*, 133, writes: "Wer um leibliche und äußerliche Dinge bittet, dessen Gebet gleicht dem der Heiden, das mit dem der Heuchler in den Synagogen und an Straßenecken auf eine Stufe zu stellen ist."

35 Origen, *Or*. XXI 1 (von Stritzky 178,18): Βαττολογοῦσι γὰρ κατὰ τὴν λέξιν τοῦ εὐαγγελίου μόνοι οἱ ἐθνικοί.

36 The neoplatonic axiom that only the One is truly good formulates Plotinus in *Enn*., VI 7,38,4–6 (OCT 232): Λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό. The corresponding axiom that matter itself is evil and that a pure soul has to be totally abstinent to material things, is formulated in *Enn*., I 8,4,1–2 (OCT 111): Σωμάτων δὲ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη.

37 Von Stritzky, *Studien*, 134, argues that Origen is using popular knowledge: Es handelt sich um "[die] hervorstechenden Axiome der platonischen Philosophie seiner Zeit, deren Kenntnis Origenes bei seinen Lesern voraussetzen kann."

38 See J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 42. Halfwassen describes the neoplatonic ascent to God as a way of reduction, from the many to the One: "Grundsätzlich wichtig ist ferner, daß sich dieser Aufstieg als Abstraktionsbewegung (*aphaeresis*) vollzieht, dabei aber nicht zu einer Entleerung des Denkens führt, sondern von Stufe zu Stufe zu immer höherer Wesensfülle. Die Abstraktion ist als Befreiung von Vielheit und der durch Vielheit bedingten Endlichkeit und Veränderlichkeit der Dinge zu verstehen; sie ist die Freilegung der die Vielheit begründenden, von ihr aber verdeckten Einheit."

39 Origen, *Or*. XXI 2 (von Stritzky 198,23–30). Origen makes five rhetorical juxtapositions: 1. 'One' is good and 'many' is bad, 2. 'One' is truth and 'many' is lie, 3. 'One' is justice and 'many' is hypocrisy, 4. 'One' is the wisdom of God and 'many' is the worldly wisdom, 5. 'One' is the Word of God and 'many' are words being alien (ἀλλότριος) to God.

This leads Origen finally to a paradox. Christians have to pray corresponding to this philosophical insight, but not like Pagans do! They have to follow philosophy, but not the Pagan rituals connoted with immoral hedonism. For Origen, not all Pagans are equal. Philosophers may be Pagans, but they have true insight in the nature of the one God, they are quasi Pagans on a higher level. Real 'low level' Pagans are people who have no insight in the true i.e. the heavenly things. The conclusion Origen draws is: Who knows nothing of God, does not know what s/he needs and therefore has no idea of proper praying. S/he will always pray for the wrong things and to make things worse, in doing so s/he makes too many words. Whereas God knows what his children need and is willing to answer proper prayers, as the Lord's Prayer.

To conclude: Origen shifts the New Testament patterns of 'others'. First he distinguishes Christian from Jewish prayer. Following his concept of the history of salvation, Origen says that Jews don't have a proper understanding of the Holy Scripture. Therefore, their prayers remain on a lower level and he advises his Christian readers not to decline to that level. Additionally, Origen draws a hard social border between Christians and Jews: Christians may not pray in Synagogues.[40] What kind of social reality in Alexandria or Caesarea has lied behind this remark – that is a topic of its own.[41]

Secondly, Origen distinguishes Christian from Pagan prayers. Most Pagans are morally corrupt, because of their focus on good living and speaking prayers during their feasts without knowing the one God. They are longing for earthly goods and therefore their prayers are worthless babbling. But a special kind of Pagan, the philosophers, have insight into the true nature of the One. They can offer even Christians guidance for the proper way of praying. They are Pagans, but Pagans with gnosis – and for Origen the true knowledge of God cannot be limited to a specific group.

40 Von Stritzky, *Studien*, 131, arguing similar to Gessel, *Die Theologie des Gebetes*, justifies Origen's Anti-Judaism and overlooks the Anti-Jewish potential of *Matt* 6,5: "Offensichtlich existierten in den Gemeinden, die Origenes vor Augen hat, auch judaisierende Tendenzen, vor denen er seine Leser warnen möchte; sonst wäre die Polemik gegen das Gebet in der Synagoge, die nicht bei Matt 6:5 impliziert ist […] verfehlt."

41 A. Fürst gives an up to date overview of Origen's relations to Jews and Jewish-Christians: Fürst, *Origenes. Grieche und Christ*, 45–55. He also describes in an another article how Origen is working on the demarcation of differences between Jews and Christian, especially when speaking to an All-Christian audience: Fürst, "Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus", 275–287.

4 Origen and Gregory of Nyssa

Origen and Gregory of Nyssa are connected not only through their interest in the Lord's Prayer, but through a (invented?) genealogy of faith. The family of Gregory of Nyssa claimed that his grandmother Macrina the Elder was converted to Christianity by Origen's pupil Gregory Thaumaturgus,[42] who originated – as their family did – from Neocaesarea und preached in Cappadocia. Macrina had great spiritual influence on her grandson Gregory.[43] Although Gregory mentions Origen only twice in his writings, both times he honours his strenuous life with the title φιλόπονος.[44] It has been noticed, that Gregory uses ideas of Origen in his own way, sometimes he seems to distance himself from Origen, sometimes he is refining Origen's ideas,[45] sometimes he simply follows Origen – even without indicating that he is doing so.[46] A good example is the

---

42 See A. Meredith, "Origen", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.) *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 554–555. For the biography and identity of Gregory Thaumaturgus: R. Van Dam, "Hagiography and History. The Life of Gregory Thaumaturgus", *Classical Antiquity* 1 (1982) 272–308, and the Introduction in: P. Guyot – R. Klein, *Gregor der Wundertäter, Dankrede an Origenes* (FC 24), Freiburg 1996, 7–10.

43 As Gregory's brother Basil of Caesarea states, the faith of his family is attributed to Macrina: L.F. Mateo-Seco, "Macrina", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.) *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 471–474.

44 Origen is mentioned by Gregory in *Thaum.* (GNO X.1 13,11) and *Cant.* Prol. (GNO VI 13,3).

45 See F. Dünzl, "Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich", *JAC* 36 (1993) 94–109, here 108. Dünzl compares Origen's and Gregory's exegesis of the Song of Songs. This is similar to their works on the Lord's Prayer, Origen writes a commentary and Gregory is preaching. Dünzl describes the complex relationship between both authors: "Der Vergleich […] zeigt, daß eine umfassende Wertung der exegetischen Leistung Gregors gegenüber der seines Vorgängers mit der einfachen Alternative 'Eigenständigkeit oder Abhängigkeit?' nicht auskommt. In diesem Fall nämlich schließen sich die scheinbar gegensätzlichen Kategorien 'Abhängigkeit' und 'Eigenständigkeit' nicht aus, sondern bieten sich beide zugleich als *mögliche* Wertungen an. Es ist schwierig hier die rechte Balance zu finden: Zeigt sich Gregor nicht in vielen Einzelheiten und in manchen Grundlinien seiner Auslegung als durchaus eigenständig? Andererseits: Verdankt er nicht den Ansatzpunkt […] sowie etliche Details Origenes?"

46 See A. Meredith, "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356. In his study of their writings on the Lord's Prayer, Meredith has correctly noted, that both authors treat the question of 'not babbling' – μὴ βαττολογεῖν extensively. He concludes: "Despite the differing ways by which they come at the same subject, the notions of Origen and Gregory are strikingly similar" (346), but he still argues, that Gregory did not know Origen's treatise. Christian Boudignon and Matthieu Cassin in their introduction to *Or. dom.* (Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 47–60) show clearly that Gregory is well aware of Origen's argumentation. Concerning the 'babbling' they conclude: "Grégoire développe la pensée d' Origène, il s' en sert comme d' un tremplin pour proposer sa propre réflexion" (54).

general understanding of prayer. For Origen and for Gregory praying is not just uttering words in the direction of God, but the earnest spiritual attempt to be worthy of communion with the eternal God.

5 Gregory's First Sermon on the Lord's Prayer

Gregory does not write a commentary but delivers a sermon.[47] Therefore, he is not scrupulously examining the meaning of single words or phrases of the biblical text, like Origen did, but is trying to convince his audience.[48]

Three topics are his major concern in the first homily: First the general praise of prayer, second Matthew's introduction to the Lord's Prayer including the word βαττολογεῖν and third the differentiation from Pagan practise. In his typical manner, Gregory leads his congregation subtly from wrong to right:[49] it

47 A Solomonic solution to the question of similarities and differences between commentaries and sermons, on the basis of a rhetorical analysis, can be found in Ph. Rousseau, "Homily and Exegesis in the Patristic Age. Comparisons of Purpose and Effect", in: A.J. Quiroga Puertas (ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity: From Performance to Exegesis* (STAC 72), Tübingen 2013, 11–29. He claims that scholars shouldn't fixate on the diligently edited texts we are used to work with (25): "The real danger is that the frozen form that exegetical texts might now retain will blind us to the fluid endeavours that lie behind them" and (24) "If we accept that the commentator is essentially a teacher [...] then in what sense can catechesis and homily [...] be thought as *not* teaching?"

48 It is hard to describe Gregory's audience. J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968, does not treat Gregory's sermons on the Lord's Prayer, but he states that it is difficult to grasp an audience behind the sermons, due to the uncertain places and dates of Gregory's preaching (332). R. MacMullen, "The Preacher's Audience (AD 350–400)", *JThS* 40 (1989) 503–511, who also does not explicitly treats the homilies on the Lord's Prayer, argues for a congregation of wealthy listeners. In a similar way argues A. Meredith, "The Three Cappadocians on Beneficence: A Key to their Audience", in: M.B. Cunningham – P. Allen (eds.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (A New History of the Sermon 1), Leiden 1998, 89–104 (99): he suggests "that his hearers were composed of cultivated converts from paganism, perhaps even catechumens, rather than ordinary Christians" [Whatever 'ordinary Christians' may be]. J. Leemans claims a lively mixed audience of Pagans and Christians, at least for the sermons delivered at martyr's feasts: J. Leemans *et alii*, *'Let Us Die that We May Live' Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine, and Syria* (*c. AD 350–AD 450*), London 2003, 22: "the annual celebrations of the cult of the martyrs must have been very busy, noisy gatherings of the local community". Cf. also S. Leuenberger-Wenger, *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa* (STAC 49), Tübingen 2008, 28–30, where she tries to identify different groups of Gregory's hearers.

49 H. Dörrie, "Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik", in: H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie.*

would be completely wrong to suspend prayer completely, like some Pagan philosophers advised; better is praying, but not vain babbling like Pagans do, when they pray for worldly and selfish purposes, as he explains in the second half of his sermon. The demarcation line is clear: Gregory is not interested in drawing a boundary in respect to Jews,[50] like Origen was, but he is arguing against some Pagan positions, and he tries to give his congregation a chance to understand what the similarities and differences between Pagan (ἐθνικοί) and Christian prayers are. He is not arguing for a sharp identification of Pagans as 'others', but seems to offer previous Pagans the chance to correct their formerly errors and shows how they now may belong to a Christian community and join in praying the Lord's Prayer.[51]

Gregory starts his first homily by emphasising the fundamental necessity of prayer. This stands against philosophical concepts denying the *raison d'être* of prayer, as everything is foreseen by the divine providence (πρόνοια) and praying has no influence on the way of the world.[52] Maximus of Tyre for example

---

Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (*Freckenhorst bei Münster, 18–23 sept. 1972*), Leiden 1976, 21–42, here 23: "Gregor war nicht nur philosophisch, er war in hohem Maße rhetorisch geschult; d.h. er verstand etwas von der Sprache und von den Möglichkeiten, sie wirkungsvoll zu handhaben", and 25: "Es ist kein Zufall, daß er vor allem in Homilien zu dem Mittel greift, fast unbermekt vom Falschen zum Richtigen überzuleiten – in solchen Fällen muß seine religionspädagogische Didaktik mit gehört und mit verstanden warden."

50 Only once in the five homilies Gregory notes sharply: "unbelieving Jews", *Or. dom.* III (SC 426,13): ἀπίστων Ἰουδαίων.

51 This poses the question of the *Sitz im Leben* and the date of the homilies on the Lord's Prayer. Have they been preached as a part of the catechumenate? This was argued by J. Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RSR* 29 (1955) 346–372. He dates Gregor's homilies in Lent 385, that implies a connection to the catechumenate. Daniélou gives no further explanation, why he thinks that the homilies on the Lord's Prayer have been preached in this particular year (372): "Les *Homélies sur l'Oraison dominicale* ont dû être données au Carême de 385, celles *sur les Béatitudes* à celui de 387, l'hiver de 388 est celui des *Homélies sur les Psaumes*. Ceci se continuera au Carême de 389 par les *Homélies sur l'Ecclésiaste* et à celui de 390 par celles *sur le Cantique des Cantiques*. C'est un genre nouveau qui remplit cette période de la vie de Grégoire". In the introduction to *Or. dom.*, Ch. Boudignon and M. Cassin wisely avoid fixing an absolute date, but as a result of their sound analysis, they are dating them in the second half of the 380s or the early 390s (28): "les *Homélies sur le Notre Père* doivent être situées au milieu ou plus probablement dans la seconde moitié des années 380, voire au début des années 390". They also do not press *Or. dom.* in the Procrustean bed of the catechumenate but understand the homilies as part of Gregory's preaching in Nyssa or elsewhere (33–34): "Le plus simple est sans doute de considérer que les *Homélies* ont été prononcées à Nysse, localité dont Grégoire était l'évêque, mais rien n'interdit qu'elles l'aient été ailleurs, en Cappadoce ou en n'importe quel point de l'empire".

52 Cf. W.A. Löhr, "Argumente gegen und für das Gebet. Konturen einer antiken Debatte (im

had said: 'Of the affairs being subject of the divine providence, nothing must be begged for and nothing must be prayed for.'[53] Gregory's formulation that the "general audience" (τῶν πολλῶν)[54] has not yet completely accepted the necessity of prayer at all may be traced back to such ideas. He then turns to a vivid critique of something, which could be called everyday atheism. Gregory complains that literally everything is more important in this world than prayer. He lists many telling examples. In one of them he depicts how students and teachers stick their heads into the books rather than praying. Here, for the first time, a characteristic term for this sermon appears, "cooperation with God" (τοῦ θεοῦ συνεργίας[55]). This word and other corresponding terms seem to build the lexicographic backbone of a rhetoric strategy, which is rooted in a theological concept. Gregory's concept of cooperation with God points in two directions. On the one hand he smooths the way for former Pagans who have become Christians: they shall get a feeling of belonging to the church and may discover congruencies to their former ideas on religion or philosophy. On the other hand, Gregory draws a boundary towards theurgy and divinatory techniques. To achieve these aims, in his first homily he constantly uses terms of cooperation between God and human.

Four times Gregory uses συν- words to express positively his idea of a healthy connexion between human and the Godhead.

1. Συνεργία. For Gregory praying is generally a way of cooperation (συνεργία) with God, from which one benefits, but foolish people (and he gives a lot of examples for that!) prefer other occupations to prayer in the vain idea that they might gain greater benefit from worldly things.[56]

Anschluss an Origenes und Porphyrios)", in: E. Campi – L. Grane – A.M. Ritter (eds.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 76), Göttingen 1999, 87–95.

53 Maximus of Tyre, *Dissertatio* 5 (ed. Trapp 109–110): τῶν μὲν δὴ κατὰ τὴν πρόνοιαν οὐδὲν οὔτε αἰτητέον οὔτε εὐκτέον (transl. by the author).

54 *Or. dom.* 1 (SC 294,3). This formulation leads the editors of the Sources Chrétiennes Edition to the conclusion that the sermons on the Lord's Prayer were preached by Gregory to an assembly of 'normal' Christians, not of monks or ascetics (SC 294 n. 4.); for the scholarly discussion on the hearers of Gregory's sermons see above (n. 48).

55 *Or. dom.* 1 (SC 298,7). I will not discuss Gregory's use of συνεργία in the dogmatic field of grace and the free will. This has sufficiently been done by E. Mühlenberg in his debate with A.M. Ritter: E. Mühlenberg, "Synergism in Gregory of Nyssa", *ZNW* 68 (1977) 93–122 [= E. Mühlenberg, *Gott in der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (AKG 110), Berlin 2008, 302–332].

56 *Or. dom.* 1 (SC 298,7–8): ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ συνεργίας ἑαυτῷ γενήσεσθαι τι τῶν ἀγαθῶν νομίζων.

2. Συμμαχία. When cooperation with God is beneficial for the praying person, lacking God's support (συμμαχία) is logically the reason for the invasion of sin.[57]
3. Συνάπτω. With the third συν-word Gregory seems to allude to Pagan thought. He says: "Who does not join himself (συνάπτω) to God through prayer, is separated (χωρίζεται) from God."[58] Sallustius, friend of Emperor Julian, partner in his Pagan rollback, and *praefectus praetorio Orientis* between 361 to 366,[59] wrote a treatise *De diis et mundo*, in which he uses the same words as Gregory to describe that humans are good, when they are connected (συνάπτω) with the gods and that they become bad when they are separated from the gods (χωρίζω).[60]
4. Συμπαρατείνω. With the fourth appearance of a συν- word, Gregory sums up the positive aspects and exhorts his congregation to live their whole life conjointly associated (συμπαρατείνω) with God through prayer and thanksgiving, even if it cannot be an equivalent repayment for God's mercies.[61]

Then Gregory changes the tone. "Cooperation" (συνεργία) becomes for him a religious concept to be refuted, when inappropriate prayer perversely attempts to enforce God's collaboration for man's evil wishes, like anger, revenge or wickedness.[62] A Pagan background for Gregory's refutation of this kind of συνεργία was formulated by Emperor Julian. In Julian's concept of συνεργία, the Godhead can be forced to collaborate with humans by the means of theurgy or divination,[63] he calls that the "sacred arts" (αἱ ἱεραὶ τέχναι). Julian praised

57 *Or. dom.* 1 (SC 302,1–5): ἡ ἁμαρτία […] ἧς αἴτιον οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ μὴ συμπαραλαμβάνεσθαι παρὰ τῶν ἀνθρώπων τὴν τοῦ θεοῦ συμμαχίαν πρὸς τὰ ἐν χερσὶ σπουδαζόμενα.

58 *Or. dom.* 1 (SC 304,2–3): χωρίζεται δὲ τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ.

59 There are two Sallustii considered to be the authors of this text. Gabriel Rochefort in his introduction to the edition (see below n. 60), argues for the second Sallustius, the *praefectus praetorio Orientis* (X–XXI), who has stayed with Emperor Julian in Antiochia before the war against the Persians started. During this time also Julian's literary works against the Christians were written. This happened close to Cappadocia and Gregory might have been well aware of it.

60 Sallustius, *De diis et mundo*, XIV 2 (ed. G. Rochefort [CUF], Paris 1963, 19): Ἡμεῖς δὲ ἀγαθοὶ μὲν ὄντες δι᾽ ὁμοιότητα Θεοῖς συναπτόμεθα, κακοὶ δὲ γενόμενοι δι᾽ ἀνομοιότητα χωριζόμεθα.

61 *Or. dom.* 1 (SC 310,13–312,1): κἂν πάσῃ τῇ ζωῇ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμιλίαν συμπαρατείνωμεν εὐχαριστοῦντες καὶ προσευχόμενοι.

62 *Or. dom.* 1 (SC 326,10–12): εἰς ἔργον τῆς πονηρᾶς ὁρμῆς διὰ τῆς συνεργίας τοῦ θεοῦ προελθούσης.

63 Cf. B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De mysteriis (Beiträge zur Altertumskunde 11), Stuttgart, Leipzig 1991, 267. She identifies two major forms of theurgy: "die beiden Hauptformen der Theurgie: der τελεστικὴ τέχνη, die darauf ausging, Götterbilder durch kunstgerechte Herrichtung und 'Weihung' geeignet für die Aufnahme eines gött-

his “Father Zeus”, who had cared for his Pagan adherents, as he gave them the opportunity to trick the Gods to do what they wanted. Julian glorified the sacred arts: “that we might not be wholly deprived of communion with the gods, Zeus has granted us through the sacred arts a means of enquiry by which we may obtain the aid that suffices for our needs.”[64] Theurgy is not only a set of divinatory or magic techniques, but is also connected with prayer.[65] Praying in Pagan theurgy is a way to be in contact (συναφή) with the Gods. In this aspect Pagan and Christian concepts of praying are very similar. It is just the vicinity that motivates Gregory to draw a clear defined line against these Pagan concepts and practices. He polemicizes against prayers asking for worldly goods,[66] for good fortune or seeking for foresight. In a final step Gregory connects the false Pagan concept of συνεργία with the word βαττολογεῖν. This peculiar word is used quite often by Gregory in the second part of his homily. Gregory’s rhetoric and theological skills enable him to fill this uncommon word with an up to date meaning: it is mere babbling (βαττολογία), to make God a collaborator (συνεργός) for one’s own bad intentions.[67] Gregory introduces the peculiar word to the audience and says – although it is a fairly uncommon Greek word – that it is important to understand not only the word, but the meaning of it, so that his

lichen Wesens zumachen, und der verschiedenen der Mantik nahestehenden Riten, die die zeitweilige Gegenwart eines Gottes in einem (oft in Trance befindlichen) Menschen herbeiführen sollten.”

64 Julian, *Contra Galileos*, 198C–D (LCL): ὃ δὴ φιλάνθρωπος ἡμῶν δεσπότης καὶ πατὴρ Ζεὺς ἐννοήσας, ὡς ἂν μὴ παντάπασι τῆς πρὸς θεοὺς ἀποστερηθῶμεν κοινωνίας, δέδωκεν ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν τεχνῶν ἐπίσκεψιν, ὑφ᾽ ἧς πρὸς τὰς χρείας ἕξομεν τὴν ἀποχρῶσαν βοήθειαν. For a detailed study on theurgy in Late Antiquity: I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Beiträge zur europäischen Religionsgeschichte 1), Göttingen 2013.

65 T.C. Krulak, “Θυσία and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism”, *Classical Quarterly* 64 (2014) 353–382, here 359: “Sacrifice and prayer are portrayed here as intertwined and enjoying a symbiotic embrace that ultimately enables the theurgist to experience union with the divine. The importance of this symbiosis is emphasized again by Sallustius and will be considered more fully in that context. A brief excursus is necessary to examine the technical expression of a term, συναφή, which recurs in the relevant works of Sallustius and Proclus. This technical usage is viewed first in the description of the sunagogic mode of prayer, which is described by Iamblichus as leading ‘to connection’ (συναφή) and acquaintance with the divine.”

66 *Or. dom.* I (SC 324,6–11): οὗτος ὁ ἐν καιρῷ προσευχῆς μὴ πρὸς τὰ λυσιτελοῦντα τῇ ψυχῇ τεταμένος, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἐμπαθεῖς τῆς διανοίας κινήσεις συνδιατίθεσθαι τὸν θεὸν ἀξιῶν λῆρός τίς ἐστιν ὡς ἀληθῶς καὶ βαττολόγος, τῶν οἰκείων ματαιοτήτων συνεργόν τε καὶ ὑπηρέτην τὸν θεὸν γενέσθαι προσευχόμενος.

67 *Or. dom.* I (SC 328,10–12): βαττολογοῦσιν ὄντως, συνεργὸν τῆς κατὰ τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρρωστίας γενέσθαι τὸν θεὸν ἱκετεύοντες. This possibility is again refuted in *Or. dom.* I (SC 338,17–19), where Gregory also uses the term ‘babbler’ (ὁ βαττολόγος).

congregation might avoid what Lord Jesus had forbidden, when he spoke: "Do not babble like the Pagans."[68] Matthew's introduction to the Lord's prayer had irretrievably connected it to Pagan prayers, but Gregory does not denounce the Pagans – like Origen did – for obscure rituals during feasts and boozing. Rather, he uses βαττολογεῖν to describe how disorientated praying tries to abuse God's power for selfish and earthly things. Gregory unmasks the religious concepts of theurgy and divinatory practices as inadequate forms of contact to God and brands them as βαττολογεῖν. In doing so, he seems to be aware that even Christians could be flagging and fall back on such a way of prayer "seeking earthly and lowly good fortune,"[69] although Gregory thinks that it would be completely irrational (ἀλογωτάτων).

Gregory concludes his first homily warning not to pray like Pagans: the Bible "rightly says that superfluous and vain desires, which lovers of pleasure think they will attain through prayer, belong to the Gentiles (ἐθνικοί), who think that from their persistence regarding absurdities they will have God as a co-worker (συνεργός), in their trifles. For 'they think', it says, 'that they will be heard for their wordiness' (πολυλογία)."[70] These words are directed to a congregation who is not far away from ideas common in the philosophical or in the explicitly Pagan tradition. Gregory tries to convince his audience of two basic insights of the Christian faith: a) it is beneficial to have contact to God in prayer, b) due to God's nature, it is a vain attempt to enforce one's will on God in order to attain worldly goods or selfish aims – this is what Gregory labels "babbling like the Pagans".

6 Conclusion

A specific prayer like the Our Father has a function for the identity of a religious group. It strengthens the feeling of belonging and it marks others as others. Matthew and Luke both integrate the Lord's Prayer in their gospel in this way. Matthew's version became the liturgical standard in the developing church. In his introduction to the Lord's Prayer Jews and Pagans were denounced praying

68 *Or. dom.* 1 (SC 318,12–319,2): ἄξιον ἐξετάσαι τί σημαίνει τῆς βαττολογίας τὸ ῥῆμα, ὡς ἂν μαθόντες τὴν διάνοιαν ἔξω τοῦ ἀπηγορευμένου γενοίμεθα.

69 *Or. dom.* 1 (SC 344,4–5): τὴν γηΐνην ταύτην καὶ ταπεινὴν εὐκληρίαν.

70 *Or. dom.* 1 (SC 346,8–11): τῶν ἐθνικῶν ὁ λόγος εἶναί φησι τῶν νομιζόντων ἐκ τοῦ προσλιπαρεῖν περὶ τῶν ἀτόπων συνεργὸν ἐπὶ τὰ μὴ δέοντα τὸν θεὸν ἕξειν. Δοκοῦσι γάρ, φησίν, ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

in false ways. For Pagan prayers Matthew introduces the peculiar word βαττολογεῖν – babbling.

Origen's commentary on the Our Father polemicizes against both groups. He shifts the patterns of othering, when he morally discredits Pagans and denies that Jews have an appropriate understanding of the Holy Scripture.

Gregory of Nyssa in his sermons on the Lord's prayer is not interested in the Jewish-Christian relationship. Gregory's main interest is to differentiate between Christian and Pagan prayers. Proper prayers have to be directed to God, but must not try to use God as a tool to gain worldly goods or solving personal problems. If this is attempted in prayer, it is mere babbling. In Gregory's view that is what Pagans do.

Bibliography

Bergmann, J., "Zum Zwei-Wege-Motiv. Exegetische und religionsgeschichtliche Bemerkungen", *Svensk Exegetisk Årsbosk* 41/42 (1976/77) 27–56.

Bernardi, J., *La prédication des Pères Cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.

Betz, H.D., *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (*Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49*), Minneapolis 1995.

Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*. II, *Lk 9,51–14,35* (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996.

Buchinger, H., "Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese", in: A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer (eds.), *Identität durch Gebet: zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn, München, Wien 2003, 307–334.

Carmignac, J., *Recherches sur le 'Notre Père'*, Paris 1969.

Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1990.

Daniélou, J., "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955), 346–372.

Dörrie, H., "Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik", in: H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa* (*Freckenhorst bei Münster, 18–23 sept. 1972*), Leiden 1976, 21–42.

Dünzl, F., "Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich", *JAC* 36 (1993) 94–109.

Edwards, M., "Origen's Platonism. Questions and Caveats", *ZAC* 12 (2008) 20–38.

Fiedler, P., *Das Matthäusevangelium* (ThKNT 1), Stuttgart 2006.
Fürst, A., "Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes", *Adamantius* 20 (2014) 275–287.
Fürst, A., *Origenes. Grieche und Christ in römischer Zeit* (Standorte in Antike und Christentum 9), Stuttgart 2017.
Gerhards, A. – A. Doeker – P. Ebenbauer (eds.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2003.
Gessel, W., *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' des Origenes*, Paderborn 1975.
Guyot, P. – R. Klein, *Gregor der Wundertäter, Dankrede an Origenes* (FC 24), Freiburg 1996.
Halfwassen, J., *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
Holmås, G.O., "Prayer, 'Othering' and the Construction of Early Christian Identity in the Gospels of Matthew and Luke", in: R. Hvalvik – K.O. Sandnes (eds.), *Early Christian Prayer and identity formation* (WUNT 336), Tübingen 2014.
Krulak, T.C., "Θυσία and Theurgy: Sacrificial Theory in Fourth- and Fifth-Century Platonism", *Classical Quarterly* 64 (2014) 353–382.
Leemans, J., *et alii*, *'Let Us Die that We May Live' Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine, and Syria (c. AD 350–AD 450)*, London 2003.
Leuenberger-Wenger, S., *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa* (STAC 49), Tübingen 2008.
Lieu, J.M., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.
Löhr, W.A., "Argumente gegen und für das Gebet. Konturen einer antiken Debatte (im Anschluss an Origenes und Porphyrios)", in: E. Campi – L. Grane – A.M. Ritter (eds.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 76), Göttingen 1999, 87–95.
MacMullen, R., "The Preacher's Audience (AD 350–400)", *JThS* 40 (1989) 503–511.
Mateo-Seco, L.F., "Macrina", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.) *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 471–474.
Meredith, A., "The Three Cappadocians on Beneficence: A Key to their Audience", in: M.B. Cunningham – P. Allen (ed.), *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics* (A New History of the Sermon 1), Leiden 1998, 89–104.
Meredith, A., "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356.
Meredith, A., "Origen", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.) *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden 2010, 554–555.
Mühlenberg, E., "Synergism in Gregory of Nyssa", *ZNW* 68 (1977) 93–122 [= E. Mühlenberg, *Gott in der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (AKG 110), Berlin 2008, 302–332].

Nasemann, B., *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De mysteriis (Beiträge zur Altertumskunde 11), Stuttgart, Leipzig 1991.

Ostmeyer, K.-H., "Das Vaterunser. Gründe für seine Durchsetzung als ‚Urgebet' der Christenheit", *New Testament Studies* 50 (2004) 320–336.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica ns. 24), Brescia 2011.

Perrone, L., "Origenes' Rede vom Gebet zwischen Frömmigkeit und Theologie. Zur Rezeption von Περὶ εὐχῆς in der modernen Forschung", in: A. Fürst (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* (Adamantiana 1), Münster 2011, 101–127.

Powell, J.A. – S. Menendian, "Towards Inclusiveness and Belonging", *Othering and Belonging* 1 (2016) https://otheringandbelonging.org/wp-content/uploads/2016/07/OtheringAndBelonging_Issue1.pdf.

Rousseau, Ph., "Homily and Exegesis in the Patristic Age. Comparisons of Purpose and Effect", in: A.J. Quiroga Puertas (ed.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity: From Performance to Exegesis* (STAC 72), Tübingen 2013, 11–29.

Stroumsa, G.G., *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.

Suggs, M.J., "The Christian Two Ways Tradition. It's Antiquity, Form and Function," in: D.E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honour of Allen P. Wikgren* (Novum Testamentum, Supplements 3), Leiden 1972, 60–74.

Tanaseanu-Döbler, I., *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Beiträge zur europäischen Religionsgeschichte 1), Göttingen 2013.

Treblico, P.R., *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament. Early Christian Communities and the Formation of Group Identity*, Cambridge 2017.

Van Dam, R., "Hagiography and History. The Life of Gregory Thaumaturgus", *Classical Antiquity* 1 (1982) 272–308.

Vogt, H.J., "Die Juden beim späten Origenes", in: H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten* (Hamburger theologische Studien 3), Hamburg 1990, 152–169.

Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Beiträge zur historischen Theologie 7), Tübingen 1931.

von Stritzky, M.B., *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (Münsterische Beitraege zur Theologie 57), Münster 1989.

The Shadow of Good Things to Come: *Exodus* 19–20 and *Exodus* 28 as Intertexts in Gregory of Nyssa's Second and Third *Homilies on the Lord's Prayer*

Judith L. Kovacs (†)

1 Introduction

1.1 *Intertexts from the Old Testament in Gregory's* Homilies on the Lord's Prayer

The Law contains *the shadow of good things to come* (*Heb* 10,1).[1] In these words borrowed from the *Letter to the Hebrews* Gregory of Nyssa signals the relevance of Old Testament words to the explication of the Lord's Prayer (*Matt* 6,5–14 and *Luke* 11,2–4). In *Homily* 1 the many Old Testament references serve to illustrate the rewards of prayer, to describe the marvelous gifts of God in creation, and to correct the faulty exegesis of those who quote verses from the "prophets" to justify praying for vengeance or material goods.[2] In each of the remaining four homilies one passage from the Old Testament is particularly significant. In *Homilies* IV and V this is *Genesis* 3.[3] While Gregory cites explicitly only the curses of *Gen* 3,15 and 3,19 and the phrase "garments of skin" from *Gen* 3,21, the story of the Fall is fundamental to his argument.[4] Here, as earlier in *Homily* 2,

1 *Or. dom.* III (SC 386,1). Direct quotations from the Bible are cited after the NRSV and printed in italics. For introductions to *Or. dom.* see Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 9–184, and M. Alexandre, "Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse", in: Y. de Andia – P.L. Hofrichter (eds.), *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30–47.

2 These references include *Exod* 17,11–16; *John* 2,1–10; *4 Kgdms* 20,1–11; *Dan* 3,50 (LXX), and *4 Kgdms* 19,3; *Isa* 40,22; *Ps* 103,2; *Gen* 2,7, and *Ps* 13,2–3. "Prophetic" verses for which Gregory offers a corrective exegesis include *Psalms* such as 9,6–7; 67,2–3; 91,8; 103,35; *Jer* 20,12; 10,25; and *Hos* 9,14.

3 M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. *Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983. On p. 367, she comments on the importance of *Genesis* 3 and *Genesis* 1, in Gregory's theology: "Quelques grands textes ont une place éminente dans l'œuvre de Grégoire, et au premier chef le récit de la création en sept jours […] et le récit de la création de l'homme à l'image de Dieu, puis le récit de sa chute, qui servent, au contraire, de point de référence constant à son anthropologie. Ces deux récits sont l'occasion pour Grégoire de développer une métaphysique personnelle."

4 In *Homily* IV Gregory also gives an extended symbolic interpretation of the "enigma" (αἴνιγμα) of the serpent who deceived Eve (SC 458,12–464,21).

 | DOI:10.1163/9789004463011_022

he combines the *Genesis* narrative in an inventive way with the story of the Prodigal Son from *Luke* 15.[5]

Especially prominent among the Old Testament texts Gregory enlists in these homilies are two passages from *Exodus* that serve as *exordia* for *Homilies* II and III: *Exod* 19–20, which narrates events at Mount Sinai, and the laws concerning the vestments of the high priest in *Exod* 28.[6] In *Homily* II Gregory uses the Sinai story to make clear to his Christian audience that pronouncing the words of the Lord's Prayer involves both an astounding privilege and an immense danger. In *Homily* III the garments that the high priest puts on before entering the "innermost sanctuary" (τὸ ἄδυτον) are interpreted as the virtues with which the believer is to be clothed as preparation for entering the "secret room" of prayer, an experience that anticipates the believer's ascent to behold God in heaven.

1.2 *The Significance of* **Exodus** *19–20 and 28 in* **Homilies** *II and III: The Argument of the Present Paper*

Part II of this paper considers *Or. dom.* II, first giving a *précis* of *Exodus* 19–20 and examining two exegeses of the passage in Gregory's *Life of Moses* (sections 1–3). Section 4 offers a close reading of Gregory's interpretation of *Exod* 19–20 in the *exordium* of *Homily* II, comparing it with the two exegeses in his *Life of Moses*. Finally, sections 5–6 explore how several themes introduced in the *exordium* – ascent, purification, freedom of speech, and the fear of God – reverberate in the rest of the homily. Freedom of speech (παρρησία) and fear of God also figure prominently in the *Letter to the Hebrews* (3,6; 4,16; 10,19–22, 35 and 12,18–27), the last passage a commentary on the theophany at Sinai in which, as in *Homily* II, the frightening nature of the divine revelation is highlighted. Gregory's primary reason for emphasizing the fear of those present at Sinai is to underscore that while the freedom to address God as *Our Father* is an immense privilege, it also, if abused, involves great danger.

Part III focuses on the first third of *Or. dom.* III, where Gregory completes his commentary on the first words of the Lord's Prayer (*Our Father in heaven*) by

5 Gregory uses the story of the Prodigal Son as a dramatization of the general human alienation from God and the return through repentance. Canévet, *Herméneutique biblique*, 368, comments: "Grégoire développe à travers le commentaire des paraboles toute sa théologie du salut."

6 *Or. dom.* II and III (SC 348,1–354,2 and 386,1–392,13), discussed by Cassin, "Annexe: Les deux passages consacrés à Moïse et leur source (Hom. II et III)", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 527–553; and A. Conway-Jones, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014, 190 and 204–206.

introducing a second Old Testament text, the laws concerning the vestments of the high priest in *Exod* 28.[7] Reading this passage in the context of other parts of the Sinai traditions, especially the vision of the heavenly tabernacle in *Exod* 25–27 (section 1), Gregory interprets the priestly garments as symbols of the beauty of the Christian who is prepared to enter the "innermost sanctuary" of prayer (section 2). Section 3 explores a precedent for Gregory's appropriation of the imagery of the heavenly tabernacle in *Heb* 8–10, and section 4 considers how Gregory relates the imagery of *Exod* 28 to *Gen* 3 and the Parable of the Prodigal Son: the radiant priestly garments, identified with the "first robe" of *Luke* 15,22, come to signify the divine image lost in the Garden of Eden that is recovered in Christ's restoration of all things. The Conclusion (Part IV) draws together Gregory's varied exegeses of the two passages from *Exodus* as an illustration of the power of Old Testament images to make vivid the new realities of the Christian life.

2 *Homily* 11

2.1 *Overview of* Exodus *19–20*

A passage that was to have fundamental importance for Israelite and later Jewish religion, *Exod* 19–20 also proved rich in meaning for early Christian exegetes. Gregory's interpretation in *Homily* 11 focuses on *Exod* 19,10 to 20,21, consisting of three narrative episodes with the decalogue inserted between the last two:

1) *Exod* 19,10–15: rituals of purification preparatory to the promised appearance of the Lord God – washing of clothes, temporary abstinence from sex, and setting protective limits around the mountain;
2) *Exod* 19,16–19: the dramatic descent of God on the mountain, marked by thunder, lightning, a dark cloud, trumpet blasts, smoke, fire, and earthquake;

** *Exod* 20,1–17: God reveals the decalogue to Moses;**

3) *Exod* 20,18–21: the people, terrified by the awe-inspiring signs of God's presence, beg Moses to serve as mediator. The narrative ends with Moses entering into the "darkness" where God was (*Exod* 20,21).

7 Gregory designates to these garments as simple "priestly"; in explicating *Exodus* 28 he makes no reference to a "high priest".

2.2 *Gregory's* Life of Moses *I: Moses Overcomes His Fear to Lead the Israelites to Knowledge of God*

In Book I of the *Life of Moses*, which as ἱστορία is a fairly straight-forward retelling of the narratives in *Exodus*, Gregory discusses *Exod* 19–20 in paragraphs 41–48. Here he presents Moses as hero and model for the believer. Like Philo before him, Gregory characterizes the events at Mount Sinai as a secret initiation (μύησις, μυεῖν, μυσταγωγία; I 42).[8] He interprets the preparatory rites described in *Exod* 19,10–15 as symbolizing purification from emotions and bodily concerns (I 42).

Gregory also emphasizes two other motifs: the arresting cosmic phenomena that mark God's descent (*Exod* 19,16–19; 20,18) and the darkness into which Moses enters to encounter God (*Exod* 20,21). Whereas Philo celebrates the wondrous nature of the divine appearance and the amazement this awakens in the Israelites,[9] Gregory highlights the fear aroused by cosmic signs:

> A fire shining out of the darkness presented a fearful sight to those who saw it. […] Moses led the people to the slope, not without fear himself at the sight. His whole being so trembled with fright that his faintness of soul was not concealed from the Israelites, but he was terrified, as they were, at what he saw and his body shook violently. The manifestation was of such a nature that it not only caused consternation in their souls through what they saw but it also struck fear in them through what they heard. A terrible sound ripped down from above upon everything below. Its first impact was harsh and intolerable to every ear. […] As it drew nearer, its blaring steadily increased to a more terrifying volume. […] The people as a whole were incapable of enduring what was seen and heard.
>
> *Moys.* I 43,3–45,2 (SC 1ter 80–82)[10]

8 Philo does not discuss the Sinai theophany in his *Life of Moses* but considers it briefly in *On the Decalogue* 11.41–49. In his *Moys.* II 15.72 mystery terminology describes instruction Moses is given concerning his priestly duties.

9 "It was natural that the place should be the scene of all that was wonderful, claps of thunder louder than the ears could hold, flashes of lightning of surpassing brightness, the sound of an invisible trumpet […] the descent of a cloud […] the rush of heaven-sent fire which shrouded all around in dense smoke. For when the power of God arrives, needs must be that no part of the world should remain inactive, but all move together to do Him service. […] Then from the midst of the fire that streamed from heaven there sounded forth to their utter amazement a voice" (*De decal.*, 11.44.46 [ed. trad. F.H. Colson (LCL), VII, Cambridge (MA) 1958, 29]).

10 Quotations from the *Life of Moses* are cited from the translation of A.J. Malherbe – E. Ferguson, *Gregory of Nyssa, The Life of Moses*, New York 1978. References to the Greek text are

This amplification of the theme of fear sets the scene for Gregory's celebration of Moses as hero. Commenting on *Exod* 20,18–21, where the terrified people ask Moses to serve as mediator with God, Gregory describes Moses overcoming his initial fear:

> So when all the people went down to the foot of the mountain, Moses alone remained and showed the opposite of what was to be expected of him. Whereas all other men feel confidence in the face of fearful things (θαρρούντων τὰ φοβερά) when in the company of their associates, Moses was more courageous after he had been left by himself. From this it became clear that the fear which had encompassed him at the beginning was an emotion not in keeping with his character but was experienced out of sympathy for those who were terrified.
>
> *Moys.* I 45,6–13 (SC 1ter 82)

Here Gregory plays up the fear of Moses – which is not mentioned in *Exodus*[11] – in order to use him as a model of how to rise above it. Then, "stripped as it were of the people's fear, he boldly approached the very darkness itself (αὐτοῦ τοῦ γνόφου)" (*Exod* 20,21; *Moys.* I 46,1–3 [SC 1ter 82]).

Gregory finds rich meaning in the divine *darkness*:

> After he entered the inner sanctuary of the divine doctrine (τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας) [...] [Moses] was in the company of the Invisible. He teaches, I think, by the things he did, that the one who is going to associate intimately with God must go beyond all that is visible and (lifting up his own mind, as to a mountaintop, to the invisible and incomprehensible) believe that the divine is there where the understanding does not reach.
>
> *Moys.* I 46,4–8 (SC 1ter 84)

For Gregory this is the climax of the text. The decalogue that follows in *Ex* 20,3–7 contains "teachings concerning virtue". But the most important virtue is a theological one:

---

to J. Daniélou, *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse* (SC 1ter), Paris 1968. References are by section number and SC page number.

11 In *Exodus* Moses acts with confidence throughout the Sinai narrative, going so far as to point out to God that he is repeating himself (*Exod* 19,23). But see *Deut* 9,19 where Moses admits to fear on behalf of the Israelites after their apostasy in worshipping the golden calf. This verse is cited in *Heb* 12,21 with amplification: Moses says, *I am fearful and trembling*.

> These [commandments] were teachings concerning virtue, the chief of which is reverence and having the proper notions about the divine nature, inasmuch as it transcends all cognitive thoughts and representation and cannot be likened to anything which is known.
>
> *Moys.* I 47,2–5 (SC 1ter 84)

2.3 *The* Life of Moses *Book II: In the Darkness Moses Learns about Divine Infinity*

Gregory sounds a similar note at the beginning of his exegesis of *Exod* 19–20 in paragraphs 152–167 of book II of the *Life of Moses* which, presented as θεωρία (Contemplation), explores the text's deeper meaning:

> Again the Scripture leads our understanding upward to the higher levels of virtue. For the man who received strength from food and showed his power in fighting with his enemies and was the victor over his opponents (*Exod* 16–17) is then led to the ineffable knowledge of God. Scripture teaches us by these things the nature and the number of things one must accomplish in life before he would at some time dare to approach in his understanding the mountain of the knowledge of God, to hear the sound of the *trumpets*, to enter into the *darkness* where God is, to inscribe the *tablets* with divine characters (*Exod* 24,4.12–18), and, if these should be broken through some offense (*Exod* 32,15–20), again to present the hand-cut tables to God to carve with his finger the letters which were damaged on the first tables (*Exod* 34,1–28).
>
> *Moys.* II 152,1–14 (SC 1ter 202)

What Gregory most emphasizes in this second exegesis is that the ascent of Moses on Mount Sinai symbolizes growth in knowledge of God. His interpretation of Moses entering the darkness to meet God (*Exod* 20,21) is well known as an exposition of his theology of divine unknowability and infinity. What Moses understands in the divine darkness surpasses the earlier revelation in the "light" of the burning bush (*Exod* 3).

> What does it mean that Moses entered the darkness (τοῦ γνόφου)? What is now recounted seems somehow to be contradictory to the first theophany [in *Exod* 3], for the Divine was beheld in light but now he is seen in darkness. […] Scripture teaches by this that religious knowledge comes at first to those who receive it as light. […] But as the mind progresses and, through an ever greater and more perfect diligence, comes to apprehend reality, as it approaches more nearly to contemplation

> (θεωρία), it sees more clearly what of the divine nature is uncontemplated (ἀθεώρητον).[12]
>
> *Moys.* II 162,1–13 (SC 1ter 210)

As in Book I, Gregory takes the preparatory rites in *Exod* 19,16–19 to refer to the need for purity in soul and body.[13] But here he also ties them more directly to knowledge of God: "The way to this knowledge is purity" (*Moys.* II 154,1 [SC 1ter 204]). A further meaning of the washing, abstention from sexual relations, and keeping "irrational animals" from the mountain is the need to move beyond sense perception and the ordinary workings of the mind (*Moys.* II 154–157 [SC 1ter 204–206]).

In other respects this exegesis differs from that in Book I. There is no reference to the fear of the people and of Moses himself that Gregory makes so much of in the earlier interpretation. And here Gregory omits entirely the details of the second episode – the lightening, smoke, fire and earthquake that mark God's dramatic descent (*Exod* 19,16–18). He does highlight the trumpet that grows louder and louder (*Exod* 19,19), but here this is presented not as a cause of terror but rather as a symbol of the increasing clarity of divine revelation as one moves from the Old Testament to the New (*Moys.* II 158,1–159,14 [SC 1ter 204–206]).

Another innovation is that here Gregory sets *Exodus* 19–20 in the context of the wider biblical revelation. He relates the Sinai narrative to other stories in *Exodus* – the provision of miraculous food in the wilderness (*Exod* 16,1–17,7), the successful battle against the Amalekites (*Exod* 17,8–16), and the episodes of the Golden Calf and Moses's breaking and later restoring the two tablets of the Law (*Exod* 32,1–20; 34,1–28) – understanding the sequence of the narratives to symbolize progress in virtue and knowledge (*Moys.* II 152–154 [SC 1ter 152–154]). He describes Moses's progress towards the heavenly tabernacle described in *Exod* 25–27:[14]

> After this [Moses] comes to the *tabernacle not made with hands* (*Heb* 9,11). Who will follow someone who makes his way through such places and

---

12 Later in *Moys.* II, Gregory states that the divine is "infinite" (ἄπειρον) and "without limits" (ἀόριστον) *Moys.* II 242,4–5 (SC 1ter 272); see also 236,2 (SC 1ter 268) and 238,6 (SC 1ter 270); also *Moys.* Prol. 7,5–6.11 (SC 1ter 50).

13 *Moys.* II 154,1–12 (SC 1ter 204), compare I 42,8–10 (SC 1ter 78–80).

14 In this text God gives Moses instructions for building an earthly tabernacle "in accordance with all I show you concerning the pattern of the tabernacle and all its furnishings" (*Exod* 25,9).

> elevates his mind to such heights, who, as though he were passing from one peak to another, comes ever higher than he was through his ascent to the heights? First he leaves behind the base of the mountain and is separated from all those too weak for the ascent. Then as he rises higher in his ascent he hears the sounds of the trumpets. Thereupon he slips into the inner sanctuary of divine knowledge (εἰς τὸ ἀόρατον τῆς θεογνωσίας ἄδυτον). And he does not remain there, but he passes on to the tabernacle *not made with hands*.
>
> *Moys.* II 167,1–10 (SC 1ter 214)

2.4 *Homily II: Jesus Christ, a Mystagogue Superior to Moses, Leads His People to God*

I turn now to the treatment of *Exod* 19–20 in *Homily* II *On the Lord's Prayer* (SC 348,1–354,4), which shares elements of each of the interpretations in the *Life of Moses* but as a whole is quite different from both of them. The text begins with a reference to the "great Moses" who led his people to the "initiation (τῇ μυσταγωγίᾳ) on the mountain" and a brief summary of *Exod* 19–20 (SC 348,1–350,3). With this Gregory then contrasts the work of Christ "our lawgiver":

> But when our lawgiver, our Lord Jesus Christ, was about to lead us to the divine grace, he did not preface his discourse by showing us Mount Sinai covered in darkness and fiery smoke, resounding with trumpet blasts in an inarticulate and confounding manner; nor does he cleanse the soul with three days of chastity and water to wash out the filth; nor does he leave the whole assembly below at the mountain's foot, allowing only one person to ascend to a mountain's peak covered in a darkness that hides the glory of God. Instead, he first leads them up to heaven itself rather than a mountain, having made it accessible to human beings through virtue. He then makes them not merely spectators of the divine power but even partakers, and leads those present into kinship, in a certain way, with the transcendent nature. He does not hide the surpassing glory in darkness, as if it were hard to see for those who seek it, but rather, having illumined the darkness with the piercing light of [his] teaching, under clear skies he caused the heart of the pure to see the ineffable glory.
>
> *Or. dom.* II (SC 350,4–352,2)

Here Gregory describes three main ways in which the work of Christ is superior to that of Moses: the ascent includes all people, not just Moses; Christ does not lead them up Mount Sinai but up to heaven; and the goal of this ascent is not only the experience of divine revelation but participation in divine power and kinship.

That climbing Mount Sinai is a symbol of ascent to God is also stated in both passages in the *Life of Moses*. In all three (as in Philo) the events at Sinai are described as an "initiation" (μυσταγωγίᾳ).[15] In *Homily* II Gregory comments on the same three episodes from *Exod* 19–20 as he does in *Moys*. I: the preparatory purifications (*Exod* 19,10–15) the dramatic manifestations of divine presence (*Exod* 19,16–19), and the Israelites' fear and request for a mediator, which leads to Moses's ascent into the divine darkness (*Exod* 20,18–21). In *Moys*. II he comments only on selected details from episodes two and three, omitting the graphic imagery of the divine descent.

In contrast to both passages in the *Life of Moses*, *Homily* II does not portray the culmination of ascent as coming to understand God's unknowability.[16] Two motifs from *Exodus* that figure prominently in *Moys*. II, the *darkness* penetrated by Moses (*Exod* 20,21) and the *trumpets* of the divine speech (*Exod* 19,16.19), are here treated very differently. The *trumpets*, instead of being understood as preaching about the divine nature, which becomes increasingly clear as one moves from the Old to the New Testament (*Moys*. II 159), are here described as "the meaningless sound of trumpets" in comparison with the teaching of Christ. And the *darkness* – which inspires such creative theologizing in the *Moys*. I and II – is here portrayed negatively and dismissed as inferior to the "bright light" of Christ's teaching (*Or. dom*. II [SC 348,6; 350,6.12; 350,18–352,2]).

Then there is the treatment of Moses. Although he is called "the great Moses", instead of being held up as a hero to be emulated, Moses serves as the negative pole in a comparison with Jesus Christ. Yes, "the great Moses" was chosen by the frightened Israelites to ascend the mountain and meet God, but Christ "our lawgiver" offers something much better: making "heaven accessible to [all] human beings through virtue" and leading his people to kinship with the divine (*Or. dom*. II [SC 350,13–18]).

2.5 *Excursus: The Chronological Relation of* **Vita Moysis** *and* **De oratione dominica**

In most respects the interpretation of *Exod* 19–20 in *Homily* II is closer to that in *Moys*. I than to the exegesis in *Moys*. II. In an appendix to the new *Sources Chrétiennes* edition, Matthieu Cassin explores the relationship between these two exegeses, pointing out numerous parallels in points discussed, their order, and the use of sources, including many verbal parallels. He also considers sig-

15 *Or. dom*. II (SC 348,1), compare *Moys*. II 160 and I 43 and 49 and Philo, *Moys*. II 15.72.

16 Gregory does portray "grasping" God and his "inexpressive will" as part of the ascent to heaven (*Or. dom*. II [SC 360,5–9.10–14]), but he does not emphasize the infinity and ultimate unknowability of God, but rather God's stability and unchangeability.

nificant similarities between *Homily* II, *Moys*., and the briefer interpretations of *Exod* 19–20 in Gregory's *Homilies on the Song of Songs* I and III, as well as parallels between the exegesis of *Exod* 28 in *Homily* III and *Moys*. II.[17] Cassin's primary interest is in what these comparisons indicate about the relative chronology of *Moys*. and *Or. dom*. and what they imply about Gregory's method in composing the latter. He presents a convincing case that the exegeses of *Exod* 19–20 and 28 in *Or. dom*. do not constitute a first draft of material that Gregory wrote early in his life and later elaborated in *Moys*., as is commonly assumed.[18] Instead, Cassin argues, the two *exordia* suggest that *On the Lord's Prayer* is a late work, composed after the *Life of Moses*, in which Gregory reworks the *Life*'s discussions of the two passages from *Exodus*. Cassin sees a similar process at work in the two uses of *Exod* 19–20 in the *Homilies on the Song of Songs*, which, like *Moys*., is generally assigned to the last years of Gregory's life.[19]

Some general considerations support Cassin's conclusions. Despite the many similarities between Gregory's exegeses of *Exod* 19–20 and *Exod* 28 in *Moys*. I and II and *Or. dom*., their differences are significant. An obvious one is that the interpretations in *Homilies* II and III are not part of a running commentary on *Exodus*. The primary texts under discussion here come from the New Testament, the Lord's Prayer in *Matt* 6. While all three versions allude to New Testament texts in order to relate the *Exodus* material to Christian reality, in *Or. dom*. the New Testament material dominates the interpretation to a much greater degree, with the Moses-Jesus contrast framing the whole of both *exordia* and *Hebrews* providing significant background for the second one.[20] It seems more likely that Gregory has added the Moses-Christ frame to material already worked over for his *Moys*. than that he has removed it in order to make these two *exordia* useful in his chapter-by-chapter commentary on the *Exodus* text.[21]

17 Cassin, "Annexe", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 527–555.

18 For this view Cassin cites Conway-Jones, *Tabernacle Imagery*, 204. See also J. Daniélou, "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955), 346–372, and G. May, "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa," in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne* (*22–26 septembre 1969*), Leiden 1971, 51–67. Concerning *Or. dom*. May says that Daniélou's dating before 379 is possible but that more detailed study of this question is needed (56).

19 May, "Die Chronologie," 63. R. Norris, *Gregory of Nyssa, Homilies on the Song of Songs* (Writings from the Greco-Roman world 13), Atlanta 2012, XX, agrees that the *Homilies on the Song of Songs* and the *Life of Moses* belong "to the very last years of [Gregory's] life".

20 For discussion of the influence of *Hebrews* in *Or. dom*. III see below, section III 3.

21 Cassin makes a similar argument in Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 552.

Second, both interpretations of *Exod* 28 in *Moys*. go through the different garments in detail. The version in *Or. dom*. III is briefer, and the specific parts of the vestments chosen for attention are fewer. It is easy to imagine that Gregory has picked out these examples from a more detailed discussion of the vestments he had already formulated as quick illustrations of how the garments symbolize virtue.[22]

Third, Books I and II of *Moys*. both cite one verse from *Hebrews* 9 which speaks of the tabernacle *not made by hands* (*Heb* 9,11).[23] Gregory's reference in *Or. dom*. III to the larger context of this motif in *Heb* 8–10 – in particular his emphasis on *entering* the ἄδυτον of the heavenly tabernacle – can be seen as an elaboration of his earlier notice of this passage. In sum, it is easier to imagine that Gregory first composed a running commentary on *Exodus* and then chose from this material two sections to adapt as the *exordia* of *Or. dom*. II and III, with subtractions and additions, than it is to presume that the *Homilies* came first.

2.6 *Echoes of* **Exodus** *19–20 in the Rest of* **Homily** *II: Ascent, Purification, and Freedom of Speech*

Gregory's exegesis of *Exod* 19–20 takes up only a few brief paragraphs at the beginning of his second homily. But the themes it introduces reverberate in the rest of the sermon and beyond. These include ascent to the presence of God, the need for purification before approaching the transcendent God, and the contrast between the fear of God and παρρησία, freedom of speech or boldness in God's presence.

At the conclusion of the *exordium* Gregory turns from the *Exodus* text to the first words of the Lord's Prayer – *Our Father in heaven*:

> For this is the meaning of the words [of the Prayer] through which we learn not mere sounds to be pronounced syllable-by-syllable but a correct notion of the ascent (ἀναβάσεως) to God through a lofty way of life (δι' ὑψηλῆς πολιτείας).
>
> *Or. dom*. II (SC 352,9–354,2)

22 Cassin, *ibidem*, 550–551, notes further that *Or. dom*. III contains additional material not found in the explication of the vestments in *Moys*. II and argues that if *Moys*. were dependent on *Or. dom*. III the omission of this material would be surprising, since *Moys*. is the more logical place for the elaboration of a continuous exegesis of the high priest's garments.

23 *Moys*. I 51; *Moys*. II 167; 169–170.

The motif of ascent continues in frequent references to "heaven" (*Or. dom.* II [SC 372,18–374,3; 374,17–376,12; 382,8–12]). Praying to the heavenly Father involves "setting our thoughts on what is above" (*Col* 3,2; *Or. dom.* II [SC 382,14–15]) and looking to the "heavenly fatherland" (*Or. dom.* II [SC 384,15–16]). The way to heaven is "becoming like God" (ὁμοιωθῆναι θεῷ), exhibiting qualities such as justice, holiness, and goodness (*Or. dom.* II [SC 376,3–378,14]). Gregory says at one point that this is a "spiritual" matter (νοητῶς), not a spatial one, and he closely associates ascent to heaven with approaching God in the words of the Prayer (*Or. dom.* II [SC 376,12–378,14]). Monique Alexandre has characterized this text as "realized eschatology".[24]

In this *exordium* Gregory describes the purification rites at Sinai and then offers a Christian interpretation of them:

> When great Moses led the Israelite people to the initiation on the mountain, he did not deem them worthy of the theophany until he had given the people the law of purification through chastity and the sprinkling of water.
>
> *Or. dom.* II (SC 348,1–4)

> The water [Christ] gives for our sprinkling flows not from external streams but springs forth out of ourselves – whether it be the so-called fountains of the eyes or the clean conscience of the heart that carries none of the sludge of wickedness. The abstinence he legislates is not from the lawful intercourse of spouses but from the entire material and impassioned disposition, and in this way he leads [us] through the Prayer to God.
>
> *Or. dom.* II (SC 352,2–9)

In the rest of the homily Gregory speaks repeatedly of the need for preparation, for example the following text:

> Do you see how much preparation we need, what kind of life, how much and what sort of zeal, in order to come to this degree of boldness (τῆς παρρησίας) with our conscience so elevated that we dare to say "Father" to God?[25]
>
> *Or. dom.* II (SC 368,12–15)

24 Alexandre, "Le Christ maître de prière," 42.

25 On preparation for encountering God see also *Or. dom.* II (SC 370,13.18.20–22; 378,14–17; 382,5–8).

That Christ bestows freedom of speech, or confidence, before God is a prominent theme in *Homily* II. This is communicated not only by several appearances of the word παρρησία[26] but also through repeated use of the verbs τολμάω ("to dare", "to have courage")[27] and θαρσέω ("to have no fear", "to have confidence")[28] to express being bold in approaching God. Gregory first introduces this topic in his paraphrase of the *Exodus* text, where he notes that after their purification, the Israelites still lacked the confidence to approach God:

> Even so, they were not unafraid (οὐδὲ οὕτως ἐθάρσησαν) of the manifestation of the divine power, but were terrified by every phenomenon – the fire, the darkness, the smoke, the trumpets – and, once they regained their senses, they thought it best that their lawgiver serve as mediator of the divine will, since they lacked the capacity to approach God and to receive the divine manifestation.
>
> *Or. dom.* III (SC 348,4–350,3)

In exercising their new freedom to address God as *our Father*, Christians, Gregory maintains, exhibit the boldness the ancient Israelites lacked.

As Lucas Mateo-Seco has pointed out, Gregory's use of the word παρρησία reflects ancient political ideas:

> The term of *parrêsia* (παρρησία) was used in antiquity to indicate the freedom of expression, frankness and proper tranquility of a free citizen in the perfect use of his rights of citizenship. Gregory uses the term according to its habitual usage, but enriches it with a new dimension, the theological one.[29]

Cassin and Boudignon note further that παρρησία was used in the fourth century to designate having the ear of the emperor, and that Gregory views this as a characteristic of the original state of human beings before the fall.[30]

---

26 *Or. dom.* II (SC 356,1; 358,2; 362,1; 368,14). Gregory also speaks of παρρησία in *Or. dom.* III (SC 394,6), and it is a sustained theme in *Or. dom.* V (SC 480,5–17; 494,5). See in this volume contributions by C. Curzel, 497–509, and J.W. Smith, 593–608.

27 *Or. dom.* II (SC 358,9–10; 362,9; 366,9; 368,15; 370,21) (κατατολμάω). The verb also appears in *Or. dom.* III (SC 394,3) and *Or. dom.* V (SC 486,5–12).

28 *Or. dom.* II (SC 356,4; 364,1; 384,10). See also references in *Or. dom.* I (SC 306,1) and *Or. dom.* V (SC 480,6).

29 L.F. Mateo-Seco, "*Parrêsia*", in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 578–580, here 578.

30 In Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 87–92; and see bibliography cited there.

I would add that Gregory's theological usage of this word also has New Testament roots, especially in *Hebrews* – where, as in Gregory's homily, the term describes Christians' free access to God – and in *2 Corinthians*, where Paul attributes his own confidence to a hope of glory greater even than that exhibited on the face of Moses as he descended from Mount Sinai (*Exod* 34,29–35):

> *Let us therefore approach the throne of grace with boldness* (*παρρησίας*)*, so that we may receive mercy and find grace to help in time of need* (*Heb* 4,16).
>
> *Therefore, my friends, since we have confidence* (*παρρησίαν*) *to enter the sanctuary by the blood of Jesus* [...] *let us approach with a true heart in full assurance of faith* (*Heb* 10,19–22).
>
> *Since, then, we have such a hope, we act with great boldness* (*πολλῇ παρρησίᾳ*)*, not like Moses, who put a veil over his face* (*Exod* 34,33–35) *to keep the people of Israel from gazing at the end of the glory that was being set aside* (*2 Cor* 3,12–13).[31]

2.7 *The Fear of God*

In Gregory's retelling of the Sinai narrative in *Homily* II one motif stands out: the terror awakened by the dramatic manifestations of divine power as God descends on Mount Sinai (*Exod* 19,16–19; 20,18–20). In this brief exegesis, Gregory enumerates the frightening signs of fire, darkness, smoke, and trumpets twice, and he plays up the people's fear (*Or. dom.* II [SC 348,4–350,3]).

Gregory also emphasizes the Israelites' fear in the *Life of Moses* I 43–46, saying that even Moses falls victim to it. But here in *Homily* II, instead of exalting Moses for overcoming his fear, Gregory proposes another solution to fear before God: the gift of παρρησία that Christ, the gracious "lawgiver", offers to his followers.

This highlighting of the frightening nature of the theophany at Sinai is another point that Gregory's reading of *Exod* 19–20 shares with *Hebrews*. In *Heb* 12,18–29 the author evokes the fear experienced by Moses and the Israelites at Sinai in order to reinforce his *parenesis*, as he exhorts his hearers to *endure trials for the sake of discipline* (*Heb* 12,7):

31 Other New Testament texts that use παρρησία in a similar sense are: *Heb* 3,6; 10,35; *Eph* 3,12; *1 Tim* 3,13; *1 John* 3,21; 4,17 and 5,14.

> *You have not come to something that can be touched, a blazing fire, and darkness, and gloom, and a tempest, and the sound of a trumpet, and a voice whose words made the hearers beg that not another word be spoken to them.* […] *Indeed, so terrifying was the sight that Moses said "I tremble with fear"* (*Deut* 9,19). *But you have come to Mount Zion and to the city of the living God, the heavenly Jerusalem* […] *and to Jesus, the mediator of a new covenant* […]. *For if they did not escape when they refused the one who warned them on earth, how much less will we escape if we reject the one who warns from heaven! At that time his voice shook the earth; but now he has promised, "Yet once more I will shake not only the earth but also the heaven"* (*Hag* 2,6). *This phrase, "Yet once more", indicates the removal of what is shaken – that is, created things – so that what cannot be shaken may remain.* (*Heb* 12,18–27)

The fear evoked by reference to the theophany at Sinai is here heightened by reminders of divine judgment and the promised eschatological "shaking" and destruction of the world.

To the frightening shaking of Mount Sinai, *Hebrews* contrasts the new covenant mediated by Jesus with its rewards in the heavenly Jerusalem. Gregory echoes this contrast of Mount Sinai and the "heavenly city".[32] But *Homily* II contains little specific moral exhortation. Instead he encourages his audience to live a "lofty" life of virtue by means of theological reflection on what it means to pray *Our Father*. Invoking God "by this most familiar name" (τῇ οἰκειοτάτῃ προσηγορίᾳ), he argues, implies that one has "become akin" (οἰκειώσασθαι) with God (*Or. dom.* II [SC 360,13–15]), a privilege unthinkable for one who does not live a life of virtue:

> Therefore, when [Christ] gives the command in the Prayer to call God your own Father, he is enjoining nothing other than that you, through godly living, become like the heavenly Father, just as elsewhere he more openly commands something similar, when he says *Become perfect as your Father too is perfect* (*Matt* 5,48).
>
> *Or. dom.* II (SC 378,9–14)

> And so the one who lives worthily of godly kinship (τῆς θεϊκῆς συγγενείας), this one rightly looks to the *heavenly* city (*Heb* 12,22), naming the king of the heavens as "Father" and the heavenly blessedness as his own fatherland.
>
> *Or. dom.* II (SC 382,9–14)

32 See *Or. dom.* II (SC 382,5–12).

In *Homily* 2 Gregory's primary reason for emphasizing the fear of Moses and the Israelites is to underscore what an amazing privilege it is to be allowed to address as "Father" the God whose power was demonstrated so memorably on Mount Sinai. His use of the *Exodus* narrative is quite different from the simple appeal to fear of punishment of the author of *Hebrews*.[33]

But there is a further reason for Gregory's choosing this dramatic, well-known Old Testament narrative for the *exordium* of the homily in which he begins to explicate the actual words of the Lord's Prayer – why he highlights both the awesome drama of God's appearance and the terror it produces. By evoking the fear of those present at Sinai, he prepares his hearers to take seriously what he will say in this homily about the grave danger that awaits the person who abuses the privilege of παρρησία before God:

> So if someone who is *low-hearted*, as the scripture says, and *seeks after falsehood* (*Ps* 4,3) should dare to use the words of the prayer, he should realize that such a person calls not on the heavenly father but the subterranean one, who himself is a *liar* (*Johan* 8,44) and comes to be father of the falsehood contrived in each person; that one is sin and father of sin.
>
> *Or. dom.* II (SC 366,8–13)

Here Gregory makes use of strongly dualistic language from the *Gospel of John*: either truth or falsehood, having either God or the devil as one's father. A little later on, Gregory reminds his hearers: "[I]t is dangerous to dare to offer this prayer and to call God your own Father before your life is purified" (*Or. dom.* II [SC 370,20–22]). These warnings explain why Gregory makes such liberal use of verbs meaning "to dare" in this homily: to put his hearers on the alert that the language they use in prayer is both significant and perilous. Calling God "Father" is an immense privilege, but along with the privilege comes great danger. "The prayer of the wicked man," Gregory says, "so long as he remains wicked, comes to be an invocation of the devil" (*Or. dom.* II [SC 382,1–2]).

---

33 At the end of *Homily* I, Gregory does refer in passing to "fear of judgment" as a desirable thing, in a comment on *When you are praying, do not heap up empty phrases as the Gentiles do* in *Matt* 6,7. He explains *empty phrases* as follows: "Paying attention to appearances pertains to those who suppose that they have no hope at all for the future age, nor fear of judgment, nor threat of Gehenna, nor expectation of good things, nor any other hoped-for wonder of the resurrection" (*Or. dom.* I [SC 344,8–11]). But the argument he makes in *Homily* II is quite different.

3 *Homily* III

3.1 *The Priestly Vestments*

Gregory completes his commentary on the words *Our Father in heaven* (*Matt* 6,9b) in the first third of *Homily* III (SC 386,1–394,18). He then moves on to cite a new lemma: *Hallowed be your name. Your kingdom come* (*Matt* 5,9b–10). The homily concludes with a polemical section in which Gregory uses a variant reading of a verse from *Luke*'s version of the Prayer to defend the divinity of the Holy Spirit.[34] After the vivid evocation of the theophany on Mount Sinai in *Homily* II, the *exordium* of *Homily* III recalls other parts of the Sinai traditions in *Exodus*, focusing especially on the laws for fashioning the garments of the high priest in *Exod* 28.

Gregory also treats this passage in *Moys*. I 51–55 and II 189–201, texts that probably antedate *Or. dom*.[35] In *Moys*. I he emphasizes the beauty of the priest's splendid array, and in *Moys*. II he gives a point by point interpretation of the vestments, linking specific virtues to various parts of the garments and interpreting the whole as referring to a life of virtue as the adornment of the soul (*Moys*. II 190).

Here in *Homily* III Gregory argues that the priestly vestments have a hidden meaning revealed by Christ, our "spiritual Lawgiver". The homily begins:

> When the law, which contained *the shadow of good things to come* (*Heb* 10,1) and foretold the truth in types by various *hidden teachings*, brought

---

34 On the last part of *Homily* III, see M. Alexandre, "La variante de Lc 11,2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques," in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189, and in this volume contributions by G. Maspero, 326–354, G.M. Akiyama, 609–620, X. Morales, 621–640, M. Stavrou, 641–653.

35 See above, "Excursus", on the relative chronology of the two works. On the two interpretations of the vestments in *Moys*. I and II, see S. Elm, "Dressing Moses: Reading Gregory of Nyssa's *Life of Moses* Literally", in A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford, New York 2018, 49–73. Elm is interested in Gregory's presentation of the *historia* or literal sense of the text, not the *theoria*, or symbolic interpretation of the garments. After showing that "Clothes and who wore what were thus a topic of lively debate when Gregory wrote the *Life of Moses*" (p. 67), Elm argues that Gregory's descriptions of the priestly garments in *Moys*. reflect "the sumptuous military-barbarian-civilian fashion of the late Roman elite man" (p. 70). The basis in Gregory's text for the specific reference to Moses in Elm's title "Dressing Moses" and for her assertion that "Gregory leaves no doubt that it was Moses […] who was told to wear [these clothes]" (p. 68) is not clear to me.

> the priest into the innermost sanctuary (τὸ ἄδυτον) to pray to God, it first consecrated the entrant with various purifications and sprinklings. And when it had adorned him with the priestly robe decked out fittingly with gold and purple and the other hues of dye, and when it had placed the breast-band as a guard around him, attached bells to the fringes of his garments along with pomegranates and flowers, bound the outer garment over the shoulders, adorned his head with the diadem, and liberally doused his hair with perfume, only then did it bring him into the innermost sanctuary to perform the secret rites.
>
> *Or. dom.* III (SC 386.1–388.6)

The most obvious point in the commentary that follows is that the vestments symbolize the beauty of the Christian who is prepared to enter the "innermost sanctuary" of prayer and come into conversation with God. This beauty consists of virtues that are "proper and connatural" to him, a number of which are enumerated in what follows: the multicolored robe symbolizes the "graces of the virtues"; the golden breastplate an "unsullied and *pure conscience*" (*1 Tim* 3,9; *2 Tim* 1,3), the precious stones in the breastplate the *holy commandments* (cf. *Rom* 7,12), the leg-band, self-control, and the pomegranates, flowers, and bells on the fringes of the garment, the "conspicuous elements of the virtuous life." The bells indicate "the resounding doctrine of the faith", the pomegranates "the hidden preparation for the coming hope", and the flowers "the ever-blooming grace of paradise". The inscription on the gold plate on the turban symbolizes heavenly thoughts, as God's name is imprinted on "the commanding reason". The perfume is prepared by the soul, and the victim sacrificed is the worshipper himself.

3.2 *In Context: The Sinai Traditions in* **Exodus** *19–40*

Gregory's interpretation of *Exod* 28 is an exploration in Biblical theology as he alludes to numerous passages in the Old and New Testaments, first from the extended Sinai traditions in *Exod* 19–40. From the laws for priestly ordination and duties in *Exod* 29–30 Gregory mentions the priest's ablutions before his ordination (*Exod* 29,4; 30,17–21)[36] and the perfumed oil with which he is to be anointed (*Exod* 30,22–37). His reference to the sacrifice of the Christian recalls the laws for priestly sacrifice in *Exod* 29,1–4.10–37 and 30,1–9. He may also have

36 This also echoes God's command that the Israelites wash their garments in preparation for his appearance on Mount Sinai in *Exod* 19:4, to which Gregory refers in *Or. dom.* II.

such sacrificial rites in mind when he refers to the "secret rites" the priest performs. Perhaps he is thinking specifically of the rites for the Day of Atonement, described in *Exod* 30,10 and *Lev* 16 as the only day the high priest is to enter the "innermost sanctuary" to cleanse it with blood.

The vision of the heavenly tabernacle (*Exod* 25–27) that contains an "innermost sanctuary" is especially important for Gregory's argument in *Homily* III. In *Exod* 26,33–34 (LXX) this inner room is called "the holy of holies":

> *You shall place the veil* [*curtain*] *on the pillars, and you shall carry inside the veil the ark of witness. And the veil shall divide for you the holy place and the holy of holies* (*τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων*). *And you shall conceal by the veil the ark of witness in the holy of holies.*

In *Homily* III Gregory refers to this inner room as the ἄδυτον, using a term commonly employed for the inner room of Greek temples.[37] His main thesis is that the Christian now has the privilege of entering this sacred space, if he prepares himself by donning the priestly garments described in *Exod* 28.

3.3 *A Christian Interpretation of the Vestments*

Gregory formulates a specifically Christian interpretation of the texts from *Exodus*, as indicated by the opening citation of *Heb* 10,1 and the reference to Christ "our spiritual lawgiver" who reveals the inner meaning of Old Testament "types". The claim that the law contains *the shadow of good things to come* in *Heb* 10,1 is reinforced by allusion to other Pauline texts. In saying that the law also "foretold the truth in types by various hidden teachings", Gregory alludes to *1 Cor* 10,1–11, where Paul gives an example of how the law contains *types for us*, and to *1 Cor* 13,12 where Paul uses the word αἴνιγμα to describe present, fragmentary knowledge.

Pauline verses also serve to identify the virtues in which the "priest" is to be clothed as Christian virtues. Instead of the golden breastplate the believer is to be adorned with "an unsullied and *pure conscience*" (see *1 Tim* 3,9; *2 Tim* 1,3). And the precious stones that adorn the priest's garments stand for "the brilliant rays of what the Apostle calls the *holy commandments*" (see *Rom* 7,12; *2 Pet* 2,21). In describing the self-sacrifice the worshipper brings Gregory relies on *Rom* 12,1, referring also to *Rom* 8,6–7 and *Eph* 6,17.

37 Other passages in *Exodus* and *Leviticus* call this inner room simply the "Holy Place" or "Holy Places" or identify it as the *locus* of the ark of the covenant and the throne of God (e.g. *Exod* 40,1–5; *Lev* 16,1–2).

But the New Testament text that has most influenced Gregory's exegesis is *Hebrews*, especially chapters 8–10, which reflect on the earthly and heavenly tabernacles of *Exodus* and feature entrance into the innermost sanctuary:

> *But when Christ came as a high priest of the good things that have come, then through the greater and more perfect tent* (*not made with hands, that is, not of this creation*)*, he entered once for all into the Holy Places* (*τὰ ἅγια*)*, not with the blood of goats and calves, but with his own blood, thus obtaining eternal redemption*. (*Heb* 9,11–12; cf. *Lev* 16).

Gregory evokes this section of *Hebrews* by beginning *Homily* III with a quotation from *Heb* 10,1 and by referring to the heavenly tabernacle as *not made with hands* (*Heb* 9,11.24). Like the author of *Hebrews*, Gregory appropriates from *Exodus* the image of corresponding earthly and heavenly tabernacles, but he uses it to make quite a different point. Whereas *Hebrews* 9 offers a Christological reading that emphasizes the uniqueness of Christ the great high priest who has *entered once for all into the Holy Place* (*Heb* 9,12), for Gregory it is the Christian believer who may enter this place. Christ, he writes, "does not first select one person out of the whole to bring him alone into conversation with God, but bestows this dignity upon all equally, making the grace of priesthood available to those who want it" (*Or. dom.* III [SC 388,10–14]). He describes the vestments as belonging to the "priest" not the "high priest" as in *Exod* 28. This significant departure from the precedent of *Hebrews* may have been inspired by other New Testament passages that refer to all Christians as "priests", for example *Rev* 1,6 (*And He has made us to be a kingdom, priests to His God and Father*) and *1Pet* 2,5 (*You also, as living stones, are being built up as a spiritual house for a holy priesthood*). Writing to the Romans, Paul says he *ministers as a priest* (*Rom* 15,6).[38] Or perhaps Gregory has in mind *Heb* 10, which goes on to speak of Christians following Christ in entering the inner sanctuary:

> *Therefore, my friends, since we have confidence to enter the sanctuary by the blood of Jesus, by the new and living way that he opened for us through the curtain* (*that is, through his flesh*) [...] *let us approach with a true heart in full assurance of faith, with our hearts sprinkled clean from an evil conscience and our bodies washed with pure water* (*Heb* 10,19–22).

38 See also *Rev* 5,10; 20,6; *1Pet* 2,9. Precedent for this idea is *Exod* 19,6, where God instructs the Israelites at Sinai: [*A*]*nd you shall be to Me a kingdom of priests and a holy nation*.

Homily III also shares with *Hebrews* 8–10 an interest in sacrifice. While *Hebrews* 9 highlights Christ's death as eternal sacrifice, Gregory speaks of the self-sacrifice of the faithful Christian, in words borrowed from Saint Paul:

> For the one who is really led by the Lord to this priesthood, having put to death *the mind of the flesh* (*Rom* 8,6–7) *by the sword of the spirit, which is the word of God* (*Eph* 6,17), he then propitiates God when he comes into the innermost sanctuary, offering himself through this sacrifice and presenting his own body as *a living sacrifice, holy, and pleasing to God* (*Rom* 12,1).
>
> *Or. dom.* III (SC 392,7–13)

In the last part of his exegesis Gregory returns to the words of the Lord's Prayer. Having encouraged his hearers to imagine the heavenly tabernacle into which Christ has promised them entry and to cultivate "thoughts of heaven", he now brings their thoughts back to the present time. In a surprising move, he connects entering the Holy of Holies from *Exodus* with the act of uttering the Prayer:

> And when [Christ] had hung intelligible pomegranates, flowers, and bells on the fringes of the lifestyle's garment. […] Only then did he bring the person into the priest's innermost sanctuary and its most interior part. Yet this innermost sanctuary is not lifeless *nor built by hand* (*Heb* 9,11.24) but is his mind's secret chamber (τὸ κρυπτὸν τῆς διανοίας αὐτοῦ ταμιεῖον), provided that it is truly closed off (ἄδυτον) to evil and inaccessible to wicked reasoning.
>
> *Or. dom.* III (SC 390,7–392,1)

Gregory's choice of the word ταμιεῖον for the "inner chamber" suggests that he has in mind the introduction to the words of the Lord's Prayer in *Matt* 6,6:

> *But whenever you pray, go into your inner room* (ταμιεῖον; NRSV: room) *and shut the door and pray to your Father who is in secret; and your Father who sees in secret will reward you.*

In Gregory's interpretation the "inner chamber" of the house becomes the secret place of the mind, and saying the Prayer is an anticipation of the prayer's ascent to the innermost room of heavenly tabernacle.

3.4 *Broader Theological Context:* Genesis *3 and* Luke *15*

But Gregory sees further meaning in the vestments of *Exod* 28. He hints at this when he describes the priestly garments as those that are "proper and connatural" to him:

> Then the priest's beauty is not contrived by any external make-up concocted from a dye and a weaver's tricks, but rather [Christ] clothes him with the adornment that is proper and connatural (οἰκεῖον αὐτῷ καὶ συμφυῆ) to him, coloring him with the graces of the virtues rather than with a many-colored robe.
>
> *Or. dom.* III (SC 388,13–17)

A transitional section at the end of the *Homily* II suggests how Gregory's interpretation of *Exodus* 28 relates to his broader theology:

> Therefore, whenever we approach God, let us first inspect our life, whether we bear anything worthy of the divine kinship (τῆς θείας συγγενείας) in ourselves, and only then let us boldly use this word. […] and in all things to look to the fatherly beauty and adorn our own soul thereby. […] If you are like this, be bold to call on God with his proper title and to name the master of all your Father. He will look on you with a father's eyes, he will clothe you with the divine robe, he will adorn you with the ring, he will equip your feet with the Gospel sandals for the upward journey, he will restore you to the heavenly fatherland in Christ Jesus our Lord, to whom be glory and power to the ages of ages. Amen.
>
> *Or. dom.* III (SC 382,5–384,17)

These last words of *Homily* II recall Gregory's discussion of the parable of the Prodigal Son (*Luke* 15,11–32) earlier in this homily (*Or. dom.* II [SC 372,1–376,3]). There Gregory uses the parable, read alongside the story of the fall in *Gen* 3, as a paradigm of the history of salvation, reaching from the loss of the divine image because of disobedience in the Garden, through the prodigal's repentance (*Luke* 15,18–19), to the Father's welcome described in *Luke* 15,20–23:

> *But while he was still far off, his father saw him and was filled with compassion; he ran and put his arms around him and kissed him. Then the son said to him, "Father, I have sinned against heaven and before you; I am no longer worthy to be called your son." But the father said to his slaves, "Quickly, bring out a robe – the first one* (τὴν πρωτὴν στόλην; NRSV: the best robe) *– and put it on him; put a ring on his finger and sandals on his feet. And get the fatted*

calf and kill it, and let us eat and celebrate; for this son of mine was dead and is alive again; he was lost and is found!"

From the son's statement that he sinned against his Father and against "heaven" Gregory infers that the parable refers to a Christian's longing for his lost heavenly fatherland, linking this with the words *Our Father in heaven* (*Matt* 6,9b). The father's extravagant response of welcome expresses the wonder of salvation, with the restoration of the *first robe* and the finger *ring*, both of which symbolize the restoration of the divine image:

> [T]he rehearsal of this confession makes his father agreeable towards him so that he even runs out to him and embraces his neck with a *kiss* [...] and he clothes him with a *robe* (στολήν), not a different one but *the initial robe* (οὐκ ἄλλην ἀλλὰ τὴν πρώτην) stripped off through disobedience by the man who saw himself naked as soon as he tasted what was forbidden (*Gen* 3,7). And the *ring* placed on his hand, because of the engraving on the band, intimates the regaining of the image.[39]
>
> *Or. dom.* II (SC 374,3–14)

Read in this context, the priestly garments from *Exod* 28 symbolize more than the individual's need for preparation to encounter God by "being clothed" in the divine virtues. These beautiful garments also signify the divine image lost in the Garden of Eden, the recovery of which is promised to Christians in the restoration of all things.[40]

4 Conclusion: The Power of Biblical Images

Gregory's various interpretations of *Exod* 19–20 and *Exod* 28 illustrate the power of biblical images to make vivid the new realities of the Christian life.[41] In

39 Gregory makes similar use of *Gen* 3 and *Luke* 15 in commenting on the petition *Forgive us our debts* (*Matt* 6,12) in *Or. dom.* V (SC 490,1–500,23).

40 See M. Alexandre, "Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Archè e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Atti del Colloquio, Milano, 17–19 maggio 1979* (Studia patristica mediolanensia 12), Milano 1981, 122–169, for discussion of a wealth of texts from Gregory's works that express his central idea that "La résurrection n'est rien d'autre que la restauration absolue de l'état primitif" (p. 128, quoting from Gregory's commentary on *Qoh* 1,9).

41 Gregory's fellow Cappadocian Gregory of Nazianzus provides another vivid example in the *exordium* of his *Second Theological Oration* (*Or.* 28,2–4), in which he adapts the

the *Life of Moses* I, Gregory uses *Exod* 19–20 to present Moses as a model of courage, and in *Moys*. II the text serves to encourage believers to make progress in virtue and knowledge of God. In his second homily *On the Lord's Prayer* Gregory employs the arresting imagery of this text to make real to his audience the enormous import of the first words of the Lord's Prayer: *Our Father in heaven*. Invoking God as *our Father*, Gregory argues, is nothing less than an ascent to the awesome presence of the living God, an ascent similar to that of Moses on Mount Sinai, now no longer restricted to a leader like Moses but graciously offered to all of God's people. This freedom before God is an astounding and immensely precious gift, a privilege which, if taken for granted or used by the unworthy, can result in invoking as "Father" God's opposite, the devil – a danger more frightening even than that feared by the ancient Israelites when they witnessed the terrifying manifestations of God's dramatic presence at Sinai.

In *Homily* III Gregory finds Christian meaning in another part of the Sinai tradition: the laws for fashioning the sumptuous garments of the high priest in *Exod* 28, a text he also discusses twice in the *Life of Moses*. In *Moys*. I Gregory emphasizes the beauty of the physical garments. In *Moys*. II he unveils a deeper meaning: the garments symbolize the beauty of the virtues in which the Christian is to be clothed. The exegesis in *Or. dom*. III, while also interpreting the priestly garments as symbolic of divine beauty and divine virtue, is more complex. Here Gregory adapts imagery from the portrayal of Christ's glorious entrance into the Holy of Holies of the heavenly tabernacle in *Heb* 9 to describe the entrance of the virtuous Christian into the "innermost sanctuary" of divine presence, wearing the brilliant vestments of *Exod* 28. Further, he connects these robes with the "first robe" of the Prodigal Son that Gregory identifies with the glorious array – the divine image – lost in *Gen* 3. Counterbalancing his emphasis on the Christian's "freedom of speech" in *Homily* II, he warns that the Christian "priest" must be prepared for the awesome encounter with God in prayer by being "clothed" in the divine virtues. In the description of the splendid priestly garments, multi-colored and glistening with gold, Gregory provides for his audience's contemplation a memorable symbol of the divine beauty – the image of which they are called to reclaim. *Exodus* 28 is taken up in the wider drama of salvation, the tragic loss of the divine image and its restoration through the gracious new "lawgiver" Jesus Christ.

---

imagery of *Exod* 19, read together with a second account of Moses's ascent on Mount Sinai in *Exod* 24, to express his own mixture of eagerness and trepidation as he ascends the "mountain" of contemplation (θεωρία) and seeks to enter "within the cloud" (*Exod* 24,18; cf. *Exod* 20,21).

Bibliography

Alexandre, M., "Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse", in: U. Bianchi – H. Crouzel (eds.), *Archè e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Atti del Colloquio, Milano, 17–19 maggio 1979* (Studia patristica mediolanensia 12), Milano 1981, 122–169.

Alexandre, M., "Le Christ maître de prière chez Grégoire de Nysse", in: Y. de Andia – P.L. Hofrichter (eds.), *Christus bei den Vätern: Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente 27), Innsbruck, Wien 2003, 30–47.

Alexandre, M., "La variante de Lc 11,2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques", in: M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9–10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163–189.

Canévet, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (ÉA-SA 99), Paris 1983.

Conway-Jones, A., *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts* (OECS), Oxford 2014.

Daniélou, J., "La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse", *RevSR* 29 (1955), 346–372.

Elm, S., "Dressing Moses: Reading Gregory of Nyssa's *Life of Moses* Literally", in A. Marmodoro – N.B. McLynn (eds.), *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, Oxford, New York 2018, 49–73.

Mateo-Seco, L.F., "*Parrêsia*," in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 578–580.

May, G., "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 51–67.

Norris, R., *Gregory of Nyssa, Homilies on the Song of Songs* (Writings from the Greco-Roman world 13), Atlanta 2012.

The Source of Our *Parrhesia*: Christ's High Priestly Work in *De Oratione Dominica* II–III

J. Warren Smith

In the Old Testament Mt. Sinai and the Holy of Holies are liminal spaces where earth and heaven intersect, where unclean humanity encounters the holiness of pure Divinity. As such they are sacred places of blessing while also places of terror. In his second and third homilies on the Lord's Prayer, Gregory of Nyssa aptly invokes these two images to speak about the soul's entrance into God's presence in prayer as both fearful and blessed. In this paper, I will discuss how Gregory invokes the rhetorical category of *parrhesia* from Second Sophistic literature to speak about prayer as an invitation to fellowship with God that is nonetheless fraught with spiritual dangers; and therefore, the spiritual space of prayer can be entered only with the guidance of a mediator, a Spiritual Lawgiver, a High Priest. Ultimately, I will argue, the theme of Christ as High Priest evolves in Gregory's later *Homilies on the Song of Songs* into a robustly Trinitarian account of Christ's mediatorial work whereby the soul itself becomes through prayer the Christian's point of entry into the heavenly fatherland. Let me begin with Gregory's treatment of the parrhesiastic character of prayer.

1 Parrhesiastic Prayer: Blasphemous Boldness or Pious Confidence

Having described the words prescribed by Jesus as a divine initiation into the way of prayer and a call to the life of virtue by which the Christian ascends to heaven itself, Gregory sums up the point of his second homily, "So, if we have understood the meaning of this Prayer, it is perhaps time to prepare our own souls so that we might then dare (ἐν παρρησίᾳ) to take up these words on our lips, 'Our Father in heaven.'"[1] Gregory's description of the soul's disposition in prayer as παρρησία draws upon the Hellenistic understanding of bold speech as a fearful political act. Within the context of fifth century Athenian democracy, παρρησία originally denoted the right of all citizens to speak boldly especially in political assemblies. Only by forthright discussion and deliberation, especially

1 *Or. dom* II (GNO VII.2 29,7); omitted in SC 378,17. For Gregory's repeated use of παρρησία in the second and third homilies, see SC 356,1; 358,2; 362,1; 368,14; 394,3.

© J. WARREN SMITH, 2021 | DOI:10.1163/9789004463011_023

when unpleasant truths must be confronted, could the polis adopt prudent policies.[2] Yet, as Socrates' fate illustrates, parrhesiastic speech was dangerous precisely because the speaker risked so offending the sensibilities of his hearers that he might be judged insolent and worthy of punishment.[3] Demosthenes, knowing his words would be heard as intolerably insulting, sought his audience's forbearance in the *Third Olynthiac Oration*, "I believe that, if I make my arguments with *parrhêsia* you ought to bear with me, looking to whether I am speaking the truth so that the future may be better."[4] When democratic Athens was subsumed into the Hellenistic kingdoms, Athens' citizens lost the liberty of frank expression. *Parrhesia* ceased to be a right shared by all and became a privilege of the few who had the ear of her autocratic rulers.[5] Thus, *parrhesia* largely moved from the political to the private sphere in which friends had the freedom to offer correction of each other's faults with stinging honesty.[6] As a virtue, therefore, *parrhesia* was, for Plutarch, the mean between cowardice deficient in frankness and insolence lacking any sense of tact or decorum.[7] Yet in both contexts, *parrhesia* carried danger. Bold correction of a friend risked losing the friendship even as harsh admonition of a jury that was perceived as insolence might result in a death sentence.[8] Even where there was confidence

2 A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006, 144, characterizes *parrhesia* as "shameless speech" in two different senses. Socrates' speech was shameless in that he did not fear the shame of speaking the truth. By contrast, in Euripides' *Phoenician Women* Eteocles is guilty of different form of shameless speech – speaking "unspeakable things" (ἄρρητα) – when he declares that the highest good is to possess the absolute freedom of a tyrant.

3 D. Konstan, "The Two Faces of Parrhêsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece", *Antichthon* 46 (2012) 1–13.

4 Demosthenes, *Third Olynthiac Oration*, 3, quoted in Konstan, "Two Faces", 9.

5 A. Momigliano, "Freedom of Speech in Antiquity", in: Ph.P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, II, New York 1973, 252–263. Konstan ("Two Faces", 3–4) takes issue with Momigliano's contrast between the *parrhêsia* in Democratic Athens and in the Hellenistic period arguing that the defining feature is not that it was a political right which was lost in the Hellenistic period but the potentially offensive character of the speech.

6 Antipater of Hierapolis' censure of Caracalla for the murder of his brother, Geta, is exceptional since most sophists did not take up the dangerous role of admonition, leaving *parrhesia* to philosophers; J.-J. Flinterman, "Sophists and Emperors: A Reconnaissance of Sophistic Attitudes", in: B.E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin 2004, 375–376.

7 Plutarch, *How to Tell a Flatterer from a Friend*, 74B–C. Cf. D. Konstan, *Friendship in the Classical World* Cambridge 1997, 103–105. Flinterman ("Sophists and Emperors", 363) finds evidence of a loss of bold speech in the Hellenistic era in Plutarch's "watering down" *parrhesia* by stressing the importance of timing and tact.

8 M. Foucault, *Fearless Speech*, Los Angeles 2001, 15–16. For a recent critique of Foucault on *parrhesia*, see J.L. Benedict, *Truth to Power: The Politics of Theological Free Speech in the Cappadocian Fathers and Augustine of Hippo*, PhD diss., Duke University, Durham (NC) 2018.

in the regard of a friend or a democratic society's recognition of frank political speech as a "right," *parrhesia* tested the boundaries of toleration for frankness and might lead to condemnation. In the new Christian context of late antiquity, *parrhesia* referred to the right of the bishop (e.g. Basil and Gregory of Nazianzus) or holy man to speak freely in confronting those in positions of imperial authority with their offenses against God.[9] It also denoted the bold truth-telling of confession, as Foucault puts it, "an openness of heart, the full transparency of the soul which offers itself to God's sight."[10] Thus it carries the sense of "free speech"[11] which "encompasses the openness of men's relationship with God […] and the direct access to God that is granted to men through Christ's sacrifice."[12]

Gregory's description of Christian prayer as parrhesiastic is not reducible either to the meaning of *parrhesia* in the context of political speech in Democratic Athens or the frank censure of intimate friends. It is certainly not shameless speech that brings offense by transgressing societal norms. Prayer is parrhesiastic in the sense of bold and even dangerous speech because in prayer the Christian presumes to address the King of the universe with the confident familiarity of a child speaking to her parent. Yet prayer has the potential for "free speech" characteristic of a democratic *politeia* now construed as familial intimacy. Such a potential exists only because of Christ's mediatorial role as high priest. In the second homily on the Lord's Prayer Gregory uses *parrhesia* to convey the double sense of "boldness" as both "presumptuous" but also the positive sense of a pious "confidence" and thus expresses the paradoxical character of prayer. First, addressing God as "Our Father" appears presumptuous precisely because of the ontological divide between the infinite, holy Deity and

9 P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (WI) 1992, 61–70; J. McGuckin, *Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood (NY) 2001, 192; A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge (MA) 2004, 187.

10 M. Foucault, *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France 1983–1984*, tr. G. Burchell, New York 2008, 328.

11 Ch. Boudignon and M. Cassin interpret παρρησία as "la liberté de parole" within the relationship of king and courtesan. See Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 90–91. While I agree that Gregory certainly retains the sense of "free expression" taken from a political context, yet my focus is on how Gregory, especially with his use of the parable of the prodigal son, recasts the freedom in familial terms as a result of adoption and the Christian's participation in the divine nature through Christ's high priestly intercession.

12 S.A. Rebillard, "The Poetic Parrhesia of Gregory of Nazianzus" *StPatr*. 41 (2003) 273–278, here 273–274. Benedict ("Truth to Power", 86) offers an explication of Nyssen's Ransom Theory as the means by which the barriers to free and bold speech before God are eliminated.

finite, corrupt creature. Yet, in the second homily, the opposite of *parrhesia* is not pious humility – the poverty of spirit that Gregory praises in his first *Homily on the Beatitudes*[13] – but an impious timidity or spiritual lethargy exemplified by the Hebrews, who, though having purified themselves with chastity and the sprinkling of water, did not venture up Sinai's slopes but remained at the foot of the mountain. Of their timidity, Gregory comments, "Even so they were not unafraid of the manifestation of the divine power (ἐθάρσησαν τῆς θείας δυνάμεως τὴν ἐμφάνειαν) […] since they lacked the capacity (οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς δυνάμεως) to approach God and to receive the divine manifestation."[14] These are not words of praise. The Hebrews' lack of *parrhesia* is no virtue. At most, their reticence might be construed as prudent self-preservation. Gregory of Nazianzus, using the image of the Hebrews standing at a distance at Sinai's foot, warns those in his congregation not spiritually prepared for the "sublime contemplation" of theology to "stay below" and confine their thoughts to "true religion's outer expressions."[15] Yet Nyssen's point here is that this lack of power to ascend and enter into God's presence reveals unfitness for intimate relationship with God. The mind, which in sin turns from its proper focus upon God to creaturely goods, no longer reflects the likeness to God by which it can lay claim to familial intimacy and the blessedness that is humanity's *telos*. As he writes at the beginning of his *Homilies on the Beatitudes*, "in a derived sense that which is called by this name [i.e., image of God] should also be held blessed, in as much as it participates in the true beatitude [… For] human nature, which is the image of the transcendent beatitude, is itself marked by the beauty of goodness when it reflects in itself the blessed features."[16]

Gregory explains the impious timidity or inactivity represented by the Israelites as the result of spiritual lethargy. The soul's pursuit of worldly goods arouses "fleeting desires [that] loosen the soul's tenor [… while] greed blinds the heart's discernment [… Consequently] human nature is weak when it comes to possessing any good […] unless the divine alliance made the good in us successful."[17] Because the sinful soul is absorbed in worldly pleasures instead of God, it

---

13 Gregory describes "spiritual poverty" (πτωχείαν πνεύματος) as voluntary humility (τὴν ἑκούσιον ταπεινοφροσύνην) as both recognizing the lowliness of human nature made from the earth and imitating the humility of Christ who descended to humanity taking on the poverty of its nature. *Beat.* I (GNO VII.2 83,6–7).

14 *Or. dom.* II (SC 348,7–350,3).

15 Gregory of Nazianzus, *Or.* 28,2 (SC 250 102,7–15).

16 *Beat.* I (GNO VII.2 80,25–81,3; engl. tr. 88). Although Gregory does not express the blessedness that accompanies the image of God in relational terms, he does assume it is the result of participation in God.

17 *Or. dom.* III (SC 396, 6–7 and 398,16–400,1).

ceases to participate in the sole source of goodness which is necessary for the soul to claim kinship with God who alone is good. Thus the Israelites lingering at the mountain's base are a cypher of those Christians who choose not to participate in God and so cannot claim him as Father – the implication being that the soul lacks the *dynamis* to ascend to God in prayer because it simply lacks desire for the transcendent goods of God. The sedentary character of the soul satiated by its consumption of earthly pleasures actually prevents it from reflecting "the fixed nature [and] unmovable power" of God that transcends the earthly world of flux. Paradoxically, the very passions that render the soul spiritually lethargic keep the soul in a state of disordered movement frenetically pursing many, transitory goods instead of enjoying the "unvarying and unswerving state of soul" that bear the image of God's simplicity and unity.[18] In other words, the paradox of the passions is that they keep the soul running around the foot of the mountain in the frenzied pursuit of inconsequential things that give neither blessedness nor rest rather than ascending to the changeless God in whom the soul finds both beatitude and repose.[19]

Worse by far than the spiritually unadventurous Hebrews are those nominal Christians who fail to participate in God and yet presume to call God "our Father." Such is *parrhesia* in the pejorative sense of "hubris." Having defined "Father" as "the cause of the one who comes to exist from him,"[20] Gregory provocatively asserts that if one's soul is corrupt with impure desires that are alien to the divine nature, then, not only is one guilty of a blasphemous insult in calling God "Father" – as if God were the author of our impurity – but one's prayer is a lie. Indeed, the impure and self-deceiving suppliant is a child, not of God who is Truth, but of the father of lies.[21] This same understanding of fatherhood provides the logic for Gregory's interpretation of "hallowed be thy name" in homily three. There he says that the Christian's sins cause God's name to be blasphemed by pagans. His implicit logic is that the pagans infer from the Christian's immoral conduct that God, into whose power the Christian has been initiated through baptism, is himself the cause of the evil acts.[22]

Furthermore, the liar, whose impurity is born of the demonic influence, imperils his soul by addressing his prayer to his "Father"; for it will not be heard by God but by his real father, the devil. Gregory depicts this blasphemous *parrhesia* as all the more vile by mixing the familial and sexual metaphors. Hav-

18 *Or. dom.* II (SC 360,4–8).
19 Cf. *Or. dom.* II (SC 360,11–12).
20 *Or. dom.* II (SC 364,18–19).
21 Cf. *Or. dom.* II (SC 366,11–12).
22 Cf. *Or. dom.* III (SC 400,5–8).

ing listed envy, hate, slander, passionate lust, and ambition among the signs of an evil character, Gregory declares, "If someone who has branded his soul (ἐγκεκαυμένος) with such blemishes calls on a father, what sort of father will listen to him? Obviously the one who is akin to the person who made the invocation [… therefore] the prayer of the wicked man, so long as he remains wicked, comes to be an invocation of the devil."[23]

The second, positive sense of *parrhesia* is that boldness which Christ expects of his disciples, a familial confidence in the presence of God grounded in a kinship with the Divine – a divine beauty devoid of vice (e.g., envy, passion and vanity).[24] Gregory, nonetheless, retains the language of *parrhesia* because the Christian should always recognize how fundamentally presumptuous it is to address God, who is radically other, in terms of familial intimacy – as if human creatures have the same ontological relationship with the Father that Christ himself has. Moreover, in claiming God as her Father the suppliant is making a bold claim about her own life, namely that she has attained an almost Godlike perfection. For, Gregory says, Christ's instruction to pray "Our Father" (*Matt* 6,9) presupposes Jesus' earlier command in the Sermon on the Mount at the very end of chapter 5: "Be ye perfect even as your heavenly Father is perfect" (*Matt* 5,48). Gregory implicitly recognizes that Jesus assumes a familial relationship exists before the Christian has attained perfection. Nevertheless, his expectation is that the believer, who claims to be a child of God, lives into that kinship with the Divine by living a life worthy of her Father's perfection. The suppliant does not presume to have crossed the creature-Creator divide but to have attained a semblance of God's holiness through an abiding participation in the divine nature that transcends worldly passion and flux. The heart should be settled in its love of God rather than tossed by the caprice of passion. Then the believer is worthy of citizenship in that heavenly city that transcends every wind of political change and can claim the Kingdom of God as her home.[25]

To sum up, in the second homily Gregory has fashioned the image of the bold Christian who ascends the mount of prayer as – to use the Aristotelian idiom – the mean between two extremes: the timorous spiritual weakling, on the one hand, represented by the Hebrews of the Exodus, who shrinks back from seeking his *telos* in fellowship with God, and on the other hand, the presumptuous profligate, who unworthily claims for himself the privilege of God's blessings. How is the mean to be achieved? How can the devout Christian, who is aware of God's holy otherness, ascend to God in parrhesiastic prayer and claim God as

23 *Or. dom.* II (SC 380,12–382,2).
24 Cf. *Or. dom.* II (SC 384,10–12).
25 Cf. *Or. dom.* II (SC 382,13–384,5).

her heavenly Father? Gregory's answer lies in an argument that unites homilies two and three: the Christian needs a mediator who both bridges the ontological gap between humanity and God but also makes the believer worthy of being a child of God.

2 Christ's High Priestly Mediation

Gregory explains Christ's mediatorial work in the second and third homilies by contrasting it with Moses' ascent of Sinai into the dark cloud or the high priest's entry into the Holy of Holies. Unlike these mediators, Jesus does not act as a *mere intermediary*, a go-between, an advocate who simply *represents* the people before God. Rather Jesus, the true High Priest, brings the people with him into the cloud, into the Holy of Holies, into the presence of his heavenly Father. In the Old Testament tropes, the God who descends to Sinai's heights or who hovers above the mercy seat in the *Sacra Sanctorum* remains removed from the people – obscured by a dark cloud or the Temple curtain or by a verbal enigma.[26] But now the glory of God is revealed because Christ has not only led the believer into heaven itself but also given her the power to behold God's glory. In order to understand how Christ accomplishes this, we need to examine Gregory's use of the image of the ἄδυτον or Holy of Holies in his account of Christ's High Priestly work.

The Holy of Holies functions as a metaphor for the place of prayer because Gregory interprets the Tabernacle as having two figural senses – a celestial sense and a psychic sense – and then blends them into one. Initially, the Holy of Holies is celestial in that the earthly tabernacle revealed to Moses was a model of God's heavenly dwelling place. Prayer, therefore, is not the act of entering an earthly space of human construction but presenting oneself before God in heaven. Yet the entrance into the divine presence is through an earthly space – but a space not made with hands – the rational soul itself. Because the soul is incorporeal, it is not, properly speaking, a "space." Yet Gregory conflates the celestial and the psychic in spatial language for two reasons. First, because of the soul's incorporeal nature its lack of extension allows it to be "where" its thoughts are. Thus when the mind is set on God, "there" is the soul in God's presence. In the time between death and resurrection the soul can be both united to the scattered molecules of the decayed body while simultaneously resting in Abraham's bosom. Second, the distinction between the soul and body – and

26 Cf. *Or. dom.* III (SC 386,1–5).

the Biblical imagery of the inner and outer man – allows Gregory to employ the Platonic motif of the inward turn to describe prayer as a withdrawal from the outer world of the senses through entering the incorporeal dimension of thought where the rational soul enjoys conversation (ὁμιλία) with God.

Yet as Gregory makes clear by his contrastive description of Jesus and Moses, the inward turn by which the soul's ascent in prayer to God does not lie within humanity's natural powers – or at least not within the power of human nature in its current condition. Yet prayer is more than a contemplative withdrawal from the senses. The entrance into God's presence is possible because the soul is led by the true High Priest. Not surprisingly, Gregory understands Christ's leading the Christian into the Holy of Holies as a work of divinization. Since only a high priest may enter the holy of holies, the Christian may enter the tabernacle only by becoming a high priest herself – becoming what Christ is, the image of his Father. The Christian's consecration into the office of high priest is conferred by the true High Priest. Drawing on the baptismal imagery of "putting on Christ," Gregory describes the Christian's receiving a share of the divine power necessary to enter the Holy place of God's abode as being clothed by Christ with his own in high priestly garments of virtue.[27] What does it mean to be clothed with the holiness of our High Priest, but that the soul itself becomes pure in conscience? Thus the soul's ascent to the heavenly tabernacle of God is not a change of location but the transformation of the soul into the Holy of Holies where God may abide. For, when the soul is purified, it discovers that God himself is its home. Then the petitioner is able to ask freely with familial ease for the spiritual blessings that are her inheritance. It is the discovery that God himself is the Christian's fatherland that leads Gregory to compare the soul with the prodigal son in Jesus' parable (*Luke* 15,11–32). Ascending from the foot of Sinai, which represents the abode of the unholy and unworthy, to the summit where God condescends to us, parallels the prodigal's departure from the distant land where he squandered his inheritance and debased himself by sleeping with unclean pig, and now returns to his homeland where his father waits for him. The prodigal's conversion, therefore, constitutes, for Gregory, a reorientation of his soul in which he recognizes that his true home is with his father. (Gregory justifies this interpretation by appealing to the prodigal's words to his Father, "I have sinned against heaven and before you."[28]) When the Christian turns from the vices of the world and seeks God in prayer, Gregory says, God, like the father in the parable, "will look on [her] with a father's eyes, he will

27 Cf. *Or. dom.* III (SC 388,7–13).
28 *Or. dom.* II (SC 372,18).

clothe [her] with the divine robe […] and he will restore [her] to the heavenly fatherland in Christ Jesus our Lord."[29]

What is interesting is how Gregory's juxtaposition of Biblical images adds a variation to Jesus' story of the prodigal's homecoming. Read alongside the Old Testament images of the ascent of Sinai and entry into the Holy of Holies, Gregory implies that the prodigal does not "come to himself" all by himself. Rather the prodigal, as a figure for the Christian, is led by the High Priest Jesus to discover his true homeland. In other words, Christ is responsible for the gestalt of *metanoia* by which the Christian comes to see and claim her rightful *telos*.

What then is the mechanism for the soul's deification? How does the true High Priest lead the soul into the Tabernacle? Gregory's answer: it is through his very teachings on prayer that Christ exercises his high priestly office. In instructing the believer to call God "Father," Gregory says, Christ reveals the "most sublime life" for which human beings were made – a life of beatitude that lies in a familial relationship with one's Creator.[30] Through Jesus' words, the mind is lifted from the carnal life at the base of the mountain to the God who awaits at the summit. Jesus' addition of the clause "who art in heaven" reminds the soul of the fatherland from which it, like the prodigal, has fallen. This is precisely the *gestalt* Gregory sees expressed in the prodigal's confession, "Father, I have sinned against heaven and before you." He explains, "He [i.e, the prodigal] would not have added the sin against heaven to the confession unless he believed heaven to be his fatherland which he left behind when he erred. This also explains how the rehearsal of this confession makes his father agreeable towards him so that he even runs out to him and embraces his neck with a kiss."[31] What makes the prodigal worthy of the father's welcoming embrace is his confession that heaven is his homeland. This confession marks the refocusing of his mind upon heaven as the place of his proper blessedness. Thus the purity necessary for the Christian's parrhesiastic ascent to God in prayer begins with the heavenly reorientation of repentance.

Most important, through this reminder Christ arouses in the soul's appetitive faculty a desire for the heavenly fatherland. For, once the soul recognizes that God in heaven is its fatherland, its prayer is transformed from petitions for the trivial and banal to spiritual goods of ultimate importance. These petitions the Father gladly receives and answers by giving what the Christian needs

29 *Or. dom.* II (SC 384,12–16).

30 "For surely the truth does not teach us to lie such that we would say we are that we are not or would use a name that is not ours by nature" (*Or. dom.* II [SC 368,8–11]).

31 *Or. dom.* II (SC 374,1–6).

most, namely the restoration of the divine image – signified by the prodigal's new ring – and protection against the devil's temptations – signified by the new shoes by which the serpent's head is crushed. Even as the prodigal's repentance is the cause of his father's gracious welcome, Gregory says, "in the same way too in our text it seems to me that when the Lord teaches you to call upon the Father in heaven, he is giving you a reminder of the good fatherland, so that by *implanting a vehement desire* for its beauties (ἐπιθυμίαν σφοδροτέραν τῶν καλῶν ἐμποιήσας), he might set you on the road that leads back again to the fatherland [… this] is nothing other than flight and withdrawal from earthly evils."[32] In other words, by giving the soul a vision of the blessedness of familial fellowship with the one who is the perfection of all that can delight the soul, Christ has set it "on the road back to the fatherland" not simply by *pointing* the direction but by *awakening the desire* which animates the soul, setting it in motion toward the heavenly object of its desire. This pure and holy desire merits addressing God as "our Father" because it is the very antithesis of worldly-oriented lusts that preclude the soul's ascent in prayer.

The Christ-implanted desire not only reorients the soul, it also restores the *imago Dei* necessary for the soul to become the tabernacle of God. For, desire centered upon God gives the soul the Godlike stability necessary to rest in God. In the paradoxical logic of epektatic ascent, the soul on its journey along the road to the fatherland finds repose. Such rest is not satiety with God or complacency, but it is a stability of one's desires and a constancy of focus – a stability and constancy that mirrors God's impassible stability – because in the beauty of the divine fatherland the soul finds the source of incomparable delight. This, Gregory says, is the goal of Christ's revelation of God as "our Father" that we "'set our thoughts on what is above' where God is; to lay the foundations of our dwelling *there*; to store our treasure *there*; to *settle our hearts there* since where the treasure is, there too is the heart; and in all things to look to the fatherly beauty and adorn our own soul thereby."[33] Thus the frenetic movements of the "fleeting desires [that] loosen the soul's tenor"[34] preventing its inward and upward movement are replaced by a serene vitality as it ascends ever deeper into the Divine. For the soul need look nowhere else for happiness. With its desire set upon God, the Christian treads lightly upon the earth detached and undistracted by the transient pleasures of this life. With an almost Augustinian resonance, Gregory compares the soul longing for God to a

32 *Or. dom.* II (SC 374,20–376,3).
33 *Or. dom.* II (SC 384,3–5).
34 *Or. dom.* III (SC 396,5–6).

seasick mariner saddened by her protracted sojourn away from home and eager to rest in the firm haven of the fatherland.[35]

Perhaps no place does Gregory illustrate the transformative effect of the vision of one's heavenly fatherland than in his analysis of the stoning of Stephen (*Acts* 7,54–60) in the eighth homily on the Beatitudes. Commenting on "Blessed are the persecuted," Gregory explains how the promise of the heavenly glories inured Stephen to the pain of being stoned, "His body eagerly received the showers of fast falling stones like a pleasant dew […] He, too, has heard the promise and has seen the hope that corresponds to the things that happen in the world of the senses."[36] The eschatological vision confers on Stephen a proleptic experience of blessedness that enables him to see his martyrdom through to the end. Implicit in Gregory's explanation of how the eschatologically oriented soul can endure persecution is the logic of Paul's declaration that the sufferings of the present life are "not worth comparing with the glory that is to be revealed to us" (*Rom* 8,18). Although Gregory does not speak of an infusion or a reorientation of Stephen's desire, as in the second homily on the Lord's Prayer, God gives aid that enables the believer to transcend the pains and pleasures of this life by giving Stephen a vision of the fatherland.[37] Indeed, Gregory is emphatic such transcendence of worldly suffering is possible only with God's aid.[38] When read together, Gregory's explanation of the transformation of the soul into the heavenly ἄδυτον through the mind's prayerful focus upon God provides the logic for his realized eschatology implicit in his analysis of Stephen's beatific vision.

Here we see two further senses in which Christ has made the inner reaches of the rational soul the Holy of Holies. Once the soul's desires have been purified and transformed by the vision of the heavenly fatherland, the soul, Gregory says, becomes ἄδυτον in the sense that it is hidden or removed from the impurities of carnal desire.[39] Precisely because it is untouched by evil, the "inner chamber of the heart" is able to be the place where one withdraws from the world in prayer to enter into the unchanging purity of God's luminous presence. Moreover, Christ's infusion of holy desire transforms the soul into the

35 Cf. *Or. dom.* III (SC 404,8–10).

36 *Beat.* VIII (GNO VII.2 165,17–24; tr. Graef 170).

37 Echoing the Pauline language of "forgetting what lies behind" (*Phil* 3,13), Gregory describes the heavenly orientation of Stephen's mind, "He looks not to the things he has left behind […]. He is not pained by the loss of earthly things but gladdened by the gain of heavenly ones. Therefore, he will readily accept every form of torture as a means of helping him attain the joy before him." (*Beat.* VIII [GNO VII.2 167,9–15; tr. Graef 171]).

38 *Beat.* VIII (GNO VII.2 166,7–13).

39 Cf. *Or. dom.* III (SC 390,16–392,1).

Holy of Holies in a second sense. The transformation of the soul's desire entails a renunciation of its worldly delights and aspiration. Thus soul becomes the Holy of Holies because it is the "place" where it puts to death the worldly desires as a sacrifice to God analogous to the high priest's sacrifice for the forgiveness of sins on Yom Kippur.[40] As God enthroned on the ark once received the high priest's sacrifice of a spotless lamb, now God enthroned in the ἄδυτον of the heart receives the soul's pure sacrifice of its worldly pleasures. Here is another dimension to the deifying work of Christ. Not only does Christ make the Christian a high priest by adorning the soul with the high priestly garments of pure desire for God but he makes her a high priest like himself, the priest who is also the sacrifice. For as Christ is the true High Priest who by his death on the cross offers himself as the sacrificial victim for the forgiveness of sins, so the Christian in dying to the world becomes a priest who offers herself as the holocaust. In this respect, the Divine image, which makes the Christian worthy of claiming to be a child of God, is the cruciform image of the eternal Son who as priest and sacrifice reconciles humanity to God. In becoming like Christ by offering herself – her possessions – as a sacrifice pleasing to God, the Christian acquires familial liberty to call God "Father". Thus what begins as boldness bordering on hubris, i.e. sinful humanity's presuming to call God "Father", ends with the freedom to speak to God as child to parent.

3 Conjoining the Two Tabernacles

The second and third homilies, if read in isolation from his larger corpus, may give the impression that Jesus' mediatorial role as High Priest can be reduced to his *teachings* about prayer that bring salvation by revealing the heavenly fatherland. If Jesus is thought to be a mere teacher, the homilies might be misconstrued as offering salutary moral instruction but lacking a solid Trinitarian foundation. In the final section of this paper, therefore, I want to offer a constructive bridge between these homilies, especially with their account of Christ's implanting the desire for the Father, and the later works on the Song of Songs, to show that Gregory's account of the divinizing work of Christ gives a Trinitarian nuance to his conflating the psychic and the celestial tabernacles.

First, even as Christ's teachings about prayer lead the soul into the Holy of Holies by purifying the soul, in the third homily of the Canticle, Gregory says that the Lord's words in Scripture convey to the soul the presence of Christ him-

40 Cf. *Or. dom.* III (SC 392,6–13).

self. He begins the homily by contrasting the preceding words of the Canticle in 1,1–8, which belong to the bride and her attendants, with those of verses 9–14 in which the reader hears the words of the Bridegroom. The bride's words are, at best, like the pale light in the predawn sky that precedes the coming of the true light with the rising of the sun.[41] These words, he concedes, have powers of purification and illumination (καθαρισών τινῶν καὶ περιρραντηρίων); yet the words of the Bridegroom have a greater potency, "But the [Bridegroom's] words of the present passage are a participation in the Godhead itself, since the divine Word in his own voice confers on the hearer a fellowship with the undefiled Power."[42] The words of the Logos form the content of the mind's thoughts allowing the human mind to participate in the divine mind. The Lord's words, therefore, raise the mind into κοινωνία and ὁμιλία with God. In such inner communion with God, the soul becomes the heavenly tabernacle. As in the second Homily on the Lord's Prayer, Gregory here invokes the image of Sinai, contrasting Christ's self-disclosure to the soul with the fearful theophany of smoke and fire before Israel. Terror is replaced by the joys of the nuptial feast.[43] When the purified mind enters the Lord's presence through his words, Christ imparts a fuller degree of longing for the Divine, "since the governing part of the soul has already been sufficiently purified, the Word dawns upon a soul full of love and desire. It [i.e., the Word] begets incitement to what is more perfect by approval of her state. For the praise of achievements induces in those who have accomplished them a more vehement desire for better things."[44] Here, as in *De oratione dominica*, Christ enters the soul through his words and through his words imparts the holy desire that draws it upwards to greater visions of God. In both texts, the words of the Logos are the light of God appearing in the soul. But here Gregory's contrast with the bride's words makes the point that when the soul hears the voice of the Bridegroom it is filled, not with the refracted light of the pre-dawn, but with the Divine orb which is light itself.

The second similarity between the homilies on the Lord's prayer and those on the Canticle speaks directly to the simultaneity of Christ's entry into the psychic tabernacle and the soul's ascent to the celestial Holy of Holies. In the fourth homily on the Song of Songs, Gregory begins his analysis of the "wound of love." The bride receives a wound inflicted by God, the accurate archer (τὸν τοξότην τῆς εὐτοχίας), who is love itself and imparts his love to the soul through his Son,

41 *Cant.* III (GNO VI 70,14–71,3).
42 *Cant.* III (GNO VI 71,6–8; tr. Norris 79).
43 *Cant.* III (GNO VI 72,1–6).
44 *Cant.* III (GNO VI 72,13–73,1; tr. Norris 81).

> he discharges his own chosen arrow (τὸ ἐκλεκτὸν ἑαυτοῦ βέλος) – the Only Begotten God – at those who are being saved, having smeared over the triple point of the barb with the Spirit of life (the barb of faith), so that in the person in whom it is planted, it may introduce the archer together with the arrow, as the Lord says: "I and my Father will come and make our dwelling with him." See, then, the soul that has been exalted through the divine ascent sees in herself the sweet arrow of love by which she is wounded.[45]

Because of the consubstantial unity of the persons of the Trinity, when the Son – the arrow – pierces the soul it not only imparts the love of the Father – the archer – but indeed, as Gregory makes clear from his quotation of *John* 14,23, the Father then makes his dwelling in the soul with the Son. By the Divine arrow's imparting love, the soul is able to make its ascent. Unlike the homilies on the Lord's Prayer where there is no explicit Trinitarian reference to the unity of the Father and the Son, here Gregory gives the logic implicit in the *Homilies on the oratio dominica* for how Christ the High Priest transforms the soul into the Holy of Holies. By virtue of his union with the Father, the Son's entry into the soul brings the soul into the transcendent Father's presence as a high priest before the mercy seat.

Gregory extends the metaphor of the wounding arrow to unite the Son's descent and the soul's ascent that provides the logic for his conflation in the Lord's Prayer homilies of the psychic ἄδυτον on earth and its heavenly counterpart. He proceeds in the fourth homily to interpret imagery of the arrow piercing the heart with sexually suggestive imagery corresponding to the consummation of the marriage of Bride and Bridegroom.[46] As Christ the High Priest leads the soul into God's presence by clothing her with the priestly garb of holiness, here the divine arrow impregnates the soul with the holy love of God. Thus the soul becomes a participant in the divine nature and so is itself transformed into an arrow, like the Son. Gregory writes, "The soul, therefore, who a little before was the arrow's target, now sees herself, in the arrow's place, in the hand of the archer."[47] Thus the Father, Gregory's archer, draws the soul to himself by deifying the soul by uniting the soul with Christ. Now the divinized soul, as the divine arrow, can be "shot" by the archer to a target beyond itself, a heavenly

---

45 *Cant.* IV (GNO VI 127,12–1281; tr. Norris 141).

46 Ὁμοῦ τε γὰρ τὸ τῆς ἀγάπης βέλος ἐδέξατο καὶ παραχρῆμα εἰς γαμικὴν θυμηδίαν ἡ τοξεία μετεσκευάσθη, *Cant.* IV (GNO VI 128,5–7).

47 *Cant.* IV (GNO VI 128,19–21; tr. Norris 141).

target (πρὸς τὸν ἄνω σκοπὸν εὐθυνόμενον).[48] Here Gregory gives an image that explains the conflation of the two tabernacles within a Trinitarian structure. The Father becomes united with the soul through the Son's descent into the heart – making it the ἄδυτον on earth – and yet in that union draws the soul with the Son into the heavenly ἄδυτον. When the soul is united in love to her Bridegroom, the Son, who is eternally united to the transcendent Father, he raises the soul into the celestial tabernacle which is its fatherland.

4 Conclusion

How should *parrhesia* be understood in Gregory's homilies? Is prayer the free speech of Classical Athens restored to citizens of the heavenly *politeia*? Or is it the frank but fearful speech of the principate, now uttered before God who wields supreme *imperium*? The brilliance of Gregory's use of *parrhesia* in *De Oratione Dominica* is that he combines the two senses to create a pious tension in the Christian. For at one moment she recognizes that God, whose holiness stands in contrast with her own sinfulness and unworthiness, should be approached with fear and trembling every bit as much as ascending Sinai. The Lord's Prayer is bold speech, not because the Christian is presuming to reproach God, but because she claims to have become a child of God, sharing in his purity and holiness. Yet as a creature who must continually pray for the forgiveness of sins, her claiming God as "Father" dangerously boarders on hubris. At the same time, however, because Christ in his high priestly office divinizes the soul elevating it to the heavenly Tabernacle, the Christian is given the confidence to speak with familial freedom and openness before God who receives her petitions as those of his child. Moreover, Gregory's account of Christ's transformation of the soul into the Holy of Holies where the Christian encounters her heavenly Father is intelligible within his Trinitarian framework. Because Christ is eternally united with the Father, his wounding penetration of the soul in love unites the soul with his Father. Yet whereas in the homilies on the Song of Songs, the metaphor of the wound is that of the lover's joyful longing for her beloved, in his homilies on the Lord's Prayer love has the painful character of homesickness – the prodigal's aching longing for home and his father. Thus, for Gregory, this love has an eschatological horizon – the Christian is not yet resting in her heavenly home – yet in this life Christ offers a parrhesiastic hope – a hope partly realized in the inner tabernacle of prayer.

48 *Cant.* IV (GNO VI 128,25–26).

Bibliography

Benedict, J.L., *Truth to Power: The Politics of Theological Free Speech in the Cappadocian Fathers and Augustine of Hippo*, PhD diss., Duke University, Durham (NC) 2018.

Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (WI) 1992.

Flinterman, J.-J., "Sophists and Emperors: A Reconnaissance of Sophistic Attitudes", in: B.E. Borg (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin 2004, 375–376.

Foucault, M., *Fearless Speech*, Los Angeles 2001.

Foucault, M., *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France 1983–1984*, tr. G. Burchell, New York 2008.

Konstan, D., *Friendship in the Classical World* Cambridge 1997.

Konstan, D., "The Two Faces of Parrhêsia: Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece", *Antichthon* 46 (2012) 1–13.

McGuckin, J., *Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, Crestwood (NY) 2001.

Momigliano, A., "Freedom of Speech in Antiquity", in: Ph.P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, II, New York 1973, 252–263.

Rebillard, S.A., "The Poetic Parrhesia of Gregory of Nazianzus" *StPatr*. 41 (2003) 273–278.

Saxonhouse, A.W., *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006.

Sterk, A., *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge (MA) 2004.

«Dal Figlio» (*De oratione dominica*, III, GNO 43,1-2; SC 424,1-2)

Giovanni Manabu Akiyama

1 Introduzione

Alla fine della terza omelia del *De oratione dominica*, Gregorio di Nissa sottolinea la divinità dello Spirito Santo. Secondo il manoscritto più antico (**V**, sec. IX), Gregorio dice: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται[1]. Benché questo manoscritto **V** conservi l'ἐκ prima di τοῦ υἱοῦ, con altri (**M ORK Mp**), altri manoscritti (**A**, **G**, **Pc**, **D**, **X**, **J**) omettono questo ἐκ, mentre le seconde mani di qualche manoscritto (**B**, **W**, **F**, **E**, **T**) lo hanno eliminato, secondo la nota a piè di pagina del testo di *Sources Chrétiennes*[2]. Questo brano, che contiene l'ἐκ prima di τοῦ υἱοῦ sul testo del manoscritto più antico, ha provocato grande polemica tra il mondo ortodosso e cattolico da sempre sull'orizzonte dogmatica: se si potesse leggere qui ἐκ, questo brano potrebbe citarsi come una fonte della dottrina di cosiddetto «Filioque» sotto l'autorità di San Gregorio di Nissa. Ma questo problema era di importanza non soltanto dogmatica, ma anche filologica: ha coinvolto i copisti medioevali per quanto riguarda se tramandino l'ἐκ o l'eliminino. Secondo Giovanni Bekko (Vekkos; 1225-1297) infatti, che era patriarca di Costantinopoli dal 1275 al 1282, il referendario Escatismeno (Eskatismenos) di nome ha confessato che aveva cancellato l'ἐκ di un manoscritto antico[3]. Nell'età premoderna invece è famoso il dibattito contro il cardinale Angelo Mai (1782-1854) da Karl Holl (1866-1926): il cardinale aveva messo in chiaro il fatto che l'ἐκ è più alto che il florilegio patristico, cioè la *Doctrina Patrum* nell'ottavo secolo[4], mentre il professor tedesco ha frettolosamente concluso che l'ἐκ sia stato un'interpolazione di qualcuno Latino[5]. Nel ventesimo secolo invece, Werner Jaeger (1888-1961), criticando la deduzione di Holl, ha concluso che questo ἐκ era stato inserito nel testo in età posteriore[6]. Poi

1 Cfr. Callahan (GNO VII.2, 43, 1-2 [app.cr.]).
2 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 424 n. 2.
3 Giovanni Bekko, *Sententia synodalis*, 3 (PG 141 285C-289A); cfr. Callahan (GNO VII.2 XIII).
4 A. Mai, *Patrum doctrina de Verbi incarnatione*, in: *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, Roma 1833, 6-7.
5 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 158.
6 W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966, 142.

 | DOI:10.1163/9789004463011_024

John Callahan, seguendo l'opinione di Jaeger, ha messo questo ἐκ entro parentesi quadre nell'edizione dei Gregorii Nysseni Opera. La conclusione di Callahan è: «(questo) ἐκ non appartiene al testo originale di Gregorio nonostante la testimonianza paleografica»[7]. Nella nuova edizione di *Sources Chrétiennes* però, gli editori hanno cercato di sostenere il testo letto nei codici antichi, cioè la preposizione ἐκ letta prima di τοῦ υἱοῦ, principalmente sulla base degli argomenti teologici e filologici[8]. Inoltre, la ragione principale per la difesa di questo secondo ἐκ si trova nel fatto che non soltanto nei codici greci, bensì anche nella versione siriacha (**Z** e Σ, sec. VI) è incluso questo ἐκ[9]. Oggi per noi, non sarebbe impossibile concludere che questo ἐκ sia esistito fin dall'inizio nel testo originale. In questa relazione, soprattutto sulla base del riferimento alla Bibbia di Gregorio, vorremmo sostenere l'ἐκ in questione, cercando di seguire il pensiero teologico del Nisseno.

2 *De oratione dominica*

Prima di tutto, quindi, vorremmo chiederci se Jaeger ha compreso correttamente il contesto del passo. Ecco il testo:

> (1) τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται (2 [1 + 2 = α]) καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. (3) Εἰ γάρ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, φησίν, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. (4) Οὐκοῦν τὸ μὲν πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὂν (5) καὶ Χριστοῦ ἐστι πνεῦμα, (6) ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν (7) οὐκέτι καὶ τοῦ πνεύματος οὔτε ἐστὶν οὔτε λέγεται.
>
> (1) Ma anche dello Spirito Santo ⟨la Scrittura⟩ dice che deriva dal Padre (2) e testimonia che è dal Figlio. (3) Se infatti qualcuno, dice, non ha lo Spirito di Cristo, questo non gli appartiene (*Rm* 8, 9). (4) Lo Spirito, quindi, che viene da Dio, (5) è anche Spirito di Cristo; (6) il Figlio invece, pur essendo nato da Dio, (7) non è e non è detto anche «figlio dello Spirito».

3 *Aduersus Macedonianos*

Riesamineremmo l'argomento di Jaeger, il quale ha pensato che un passo dell' *Adversus Macedonianos* si possa considerare parallelo di quello già citato (α).

7 Callahan (GNO VII.2 XII).
8 *Or. dom.* III (SC 424, 2).
9 Callahan, *ibidem*.

(β) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι, καθὼς γέγραπται[10].

Lo Spirito Santo, perché proviene da Dio ed è lo Spirito di Cristo, come sta scritto[11].

Dopo il passo α, Gregorio cita un brano dalla *Lettera ai Romani* di San Paolo (*Rm* 8, 9; (3)). Vagliati i due passi (α e β), si trovano alcune differenze: nel passo α leggiamo τοῦ υἱοῦ, nel passo β invece τοῦ Χριστοῦ. Inoltre, nel passo α si legge ἐκ τοῦ πατρός, nel passo β invece si racconta ἐκ τοῦ θεοῦ. Jaeger, riguardando questo β come passo parallelo di α, ha deciso di eliminare il secondo ἐκ nel passo α sulla base di β. Ma possiamo dire che questi due passi siano veramente paralleli?

Prima di tutto, sembra che il padre (πατήρ) non sia sempre identico a Dio (θεός). Ma nel *Vangelo secondo Giovanni* si nota che l'autore usa il vocabolo θεός senza l'articolo per significare la divinità nella sua unità; ὁ θεός con articolo, invece, significa il Padre[12]. Quindi, è possibile accogliere il parere di Jaeger su questo punto.

In seguito, è chiaro che la prima parte del passo α ricorda i passi giovannei (*Gv* 14, 26; 15, 26 ecc.). Potremo osservare, infatti, che nel *Vangelo secondo Giovanni* Gesù parla in termini chiari dei rapporti tra il Figlio ed il Padre. L'apostolo Paolo invece si riferisce alla nozione di «figlio» con riferimento spesso all'«adozione filiale» (*Gal* 4, 5-6; *Rm* 8, 14-16). Se accogliamo il testo proposto da Jaeger, quindi, risulterà che alla metà del passo Gregorio abbia sostituito la fonte biblica di Giovanni con Paolo. Gregorio veramente qualche volta sostituisce la fonte biblica alla metà del passo. Ad esempio:

(I) ὅ τε γὰρ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθεν, καθώς φησιν ἡ γραφή, (II) καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ (III) καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.

Or. Dom. III (SC 422, 2-4)

Il Figlio nacque dal Padre, come dice la Scrittura, e lo Spirito procede da Dio e dal Padre[13].

10 *Maced.* (GNO III.1 89, 25-90, 1).

11 C. Moreschini, *Opere di Gregorio di Nissa*, Torino 1992, 542.

12 R. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (The Anchor Bible 29), New York 1966, 5; G. Maspero, *La Trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa* (Contributi di teologia 42), Roma 2004, 186.

13 G. Caldarelli, *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore. Omelie sul Padre nostro*, Roma 1983, 86.

In questo brano, il passo (I) si basa su *Gv* 8, 42, (II) su *1 Cor* 2, 12, mentre (III) si fonda su *Gv* 15, 26. Quindi, sarà difficile dire che Gregorio non sostituisca la fonte biblica alla metà del passo.

Tuttavia, nonostante che il soggetto del brano (1) e (2) sia «lo Spirito Santo», quello del passo *Rm* 8, 9 (3) invece non è «lo Spirito Santo», ma «qualcuno» (τις). Quindi, sembra che Jaeger interpreti l'esistenza stessa della frase paolina πνεῦμα Χριστοῦ nel passo (3) come una fonte biblica del passo (2). Mi sembra che questa interpretazione di Jaeger non sia impossibile, ma un po' stretta e difficile.

4 *In illud: Tunc et ipse filius*

Dunque, come abbiamo già detto, il passo (3) che si cita dopo il passo α, deriva dalla *Lettera ai Romani* dell'apostolo Paolo (*Rm* 8, 9). Questo passo della *Lettera ai Romani* si trova anche nell'opera di Gregorio intitolata *In illud: Tunc et ipse filius*. Si potrebbe dire che queste due opere di Gregorio, cioè *De oratione dominica* ed *In illud: Tunc et ipse filius*, abbiano generalmente un argomento simile. Quindi, potremmo spiegare la ragione dell'esistenza dell'ἐκ nella tradizione manoscritta del *De oratione dominica* sulla base della teologia di Gregorio stesso, facendo un riferimento all'opera *In illud: Tunc et ipse filius*. Citiamo qui il passo in questione da questa opera:

> (**i**) Τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέκωκα αὐτοῖς· (**ii**) δόξαν γὰρ ἐνταῦθα λέγειν αὐτὸν οἶμαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς διὰ τοῦ **προσφυσήματος**. (**iii**) οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἑνωθῆναι τοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων διεστηκότας μὴ τῇ ἑνότητι τοῦ πνεύματος συμφυομένους· (**iv**) **Εἰ γάρ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ**. (**v**) τὸ δὲ πνεῦμα ἡ δόξα ἐστί, καθώς φησιν ἑτέρωθι πρὸς τὸν πατέρα· Δόξασόν με τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον ἀπ᾽ ἀρχῆς παρὰ σοὶ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. (**vi**) ὁ γὰρ θεὸς Λόγος ὁ πρὸ τοῦ κόσμου ἔχων τὴν τοῦ πατρὸς δόξαν, ἐπειδὴ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν σὰρξ ἐγένετο, ἔδει [δὲ] καὶ τὴν σάρκα διὰ τῆς πρὸς τὸν Λόγον ἀνακράσεως ἐκεῖνο γενέσθαι ὅπερ ὁ Λόγος ἐστίν· (**vii**) γίνεται δὲ ἐκ τοῦ ἐκεῖνο λαβεῖν ὃ πρὸ τοῦ κόσμου εἶχεν ὁ Λόγος· τοῦτο δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· οὐδὲν γὰρ ἄλλο προαιώνιον πλὴν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος[14].

> (**i**) La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro (*Gv* 17, 22). (**ii**) Credo infatti che è lo Spirito Santo che Cristo chiama qui «gloria», il quale è stato

14 *Tunc et ipse* (GNO III.2 21, 23-22, 14).

> dato da Cristo ai discepoli per il soffio (*Gv* 20, 22), (**iii**) perché non possono unificarsi coloro che si dividono l'uno dall'altro, a meno che si uniscano di natura con l'unità dello Spirito. (**iv**) «Se qualcuno», infatti, «non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (*Rm* 8, 9). (**v**) Lo Spirito invece è la gloria, come dice il Signore altrove al Padre: «Glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse» (*Gv* 17, 5), (**vi**) perché il Verbo divino, che prima del mondo ha la gloria del Padre, ultimamente si fece carne: quindi, bisogna che anche questa carne sia divenuta, a causa dell'unità con il Verbo, proprio quello che il Verbo è. (**vii**) Così la carne diviene questo ricevendo quello che il Verbo aveva prima del mondo. Questo è stato lo Spirito Santo, perché nessun altro si trova precedente a tutti i tempi che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo[15].

Gregorio cita qui il brano paolino della *Lettera ai Romani* (*Rm* 8, 9) come passo (**iv**). Questo passo funziona come la fonte biblica la quale assicura che i discepoli possano unirsi (ἑνωθῆναι) soltanto dalla gloria di Cristo; cioè, secondo Gregorio, per l'insufflazione o il soffio (προσφύσημα) stessa di Cristo risorto (*Gv* 20, 22), i discepoli possono costituire la comunità viva e vera di Cristo. Gregorio tiene a mente, prima di tutto così, l'unità oppure la successione valida della comunità cristiana sulla base dello Spirito Santo. Quindi, per Gregorio, l'importanza del brano paolino della *Lettera ai Romani* non soltanto si trova nella prima metà («Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo»), ma anche nella metà seconda («questo non gli appartiene»).

5 *In Canticum canticorum*

Come Downing ha notato a piè di pagina[16], il passo *Gv* 17, 22 è spiegato anche alla fine dell'*Omelia XV* di *In Canticum Canticorum* nello stesso modo come *In Illud*. Vorremmo citarlo:

> Τὴν δόξαν γάρ, φησίν, ἣν ἔδωκάς μοι, ἔδωκα αὐτοῖς. ἔδωκε γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς μαθηταῖς τοιαύτην δόξαν ὁ εἰπὼν πρὸς αὐτούς· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἔλαβε δὲ ταύτην τὴν δόξαν ἣν πάντοτε εἶχε πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν περιβαλόμενος, ἧς δοξασθείσης διὰ τοῦ πνεύματος ἐπὶ πᾶν τὸ συγγενὲς ἡ τῆς δόξης τοῦ πνεύματος διάδοσις γίνεται ἀπὸ τῶν μαθητῶν ἀρξαμένη[17].

15 Maspero, *La Trinità e l'uomo*, 188-189.
16 J.K. Downing (GNO III.2 22).
17 *Cant.* XV (GNO VI 467, 8-14).

> Egli dice, infatti: «La gloria che tu desti a me, io l'ho data a loro» (*Gv* 17, 22). Egli dette veramente ai discepoli siffatta gloria, poiché disse loro: «Ricevete lo Spirito Santo» (*Gv* 20, 22). Ma ricevette lui questa gloria, che pure possedeva da sempre, prima che il mondo esistesse (cfr. *Gv* 17, 5), colui che si era rivestito della carne umana; e poiché questa natura fu glorificata dallo Spirito, la trasmissione della gloria dello Spirito si attua verso tutto quello che è a lui connaturato, cominciando dai discepoli[18].

Qui si trova infatti il vocabolo «trasmissione» (διάδοσις), e noi potremo comprendere il contenuto del pensiero di Gregorio, quando fa la citazione dalla *Lettera ai Romani* di Paolo. Quando Gregorio cita questo brano (*Rm* 8, 9: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene»), egli problematizza la validità e l'essenza della comunità cristiana, basandosi sul fatto che quello Spirito derivi veramente dal soffio di Gesù risorto stesso. Per precisare questo punto ci bisognerebbe conservare la frase ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι nel testo α.

6 *De oratione dominica* rivisitato

Ritorneremmo ora al passo summenzionato del *De oratione dominica* (α)[19]. Come Pelizzari ha notato[20], Gregorio sicuramente ci tiene a precisare, poco dopo il passo, che lo Spirito è di Cristo mentre il Cristo non è dello Spirito[21]. Secondo Pelizzari, questo contesto ci raccomanda più persuasivamente di ricevere il testo proposto da Callahan che ha eliminato l'ἐκ[22]. Il contesto inteso da Gregorio, tuttavia, che non concede la possibilità di chiamare il Cristo «figlio dello Spirito»[23], si potrebbe inseguire bene nel testo originale con l'ἐκ, perché, dopo la citazione della *Lettera ai Romani* di Paolo (*Rm* 8, 9: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene»)[24], Gregorio conclude una volta: «Lo Spirito, quindi, che viene da Dio, è anche Spirito di Cristo»[25]. Secondo noi quindi, Gregorio domanda, fino alla citazione della *Lettera ai Romani* di Paolo (*Rm* 8, 9), se lo Spirito si origini dal soffio di Cristo risorto; Gregorio poi, pur svolgendo la prossima domanda se il Figlio-Cristo si possa nominare «figlio dello

18 C. Moreschini (a cura di), *Gregorio di Nissa: Omelie sul Cantico dei cantici*, Roma 1996, 319.
19 *Or. dom.* III (SC 424, 1-2).
20 Caldarelli – Pelizzari, *Gregorio di Nissa: La preghiera*, 87 n. 29.
21 *Or. dom.* III (SC 424, 4-9).
22 *Or. dom.* III (SC 424, 1).
23 *Or. dom.* III (SC 424, 4-9).
24 *Or. dom.* III (SC 424, 2-3).
25 *Or. dom.* III (SC 424, 3-4); tr. Caldarelli, *Gregorio di Nissa: La preghiera*, 87.

Spirito», smentisce questa possibilità nella conferma che «lo Spirito (che viene da Dio) è anche Spirito di Cristo». Qui potremmo trovare un svolgimento del pensiero di Gregorio che domanda per primo la fonte dello Spirito, in seguito l'appartenenza dello Spirito (cfr. Οὐκοῦν, «quindi», nell'inizio del passo [4]). Inoltre, come abbiamo già detto, non vorremmo trovare l'essenza dello Spirito nell'esistenza della frase paolina di «Spirito di Cristo», ma nel soffio di Cristo risorto stesso. Quindi, non bisognerebbe di fare l'argomento di Gregorio risalire al passo dell'ἐκ, ma conserveremmo l'ἐκ nel testo **α**.

7 *Refutatio Confessionis Eunomii*

Dunque, come è stato notato da Downing anche su questo punto[26], per quanto riguarda il vocabolo raro «προσφύσημα», possiamo riferirlo a *Refutatio Confessionis Eunomii*[27]. Vorremmo citarlo.

> Τίς γὰρ ἀγνοεῖ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν, ὅτι οἱ ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθέντες θεοῦ τέκνα εἰσίν; Οὕτω γὰρ διαρρήδην μαρτυρεῖ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῶν τοῦ θεοῦ τέκνων τὴν γέννησιν εἰπὼν ὅτι, ὥσπερ τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, οὕτω καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. Ὅσοι δὲ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐγεννήθησαν, θεοῦ τέκνα προσηγορεύθησαν. Οὕτω καὶ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ **προσφυσήματος** δεδωκότος τοῖς μαθηταῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, φησὶν ὁ Ἰωάννης «**Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν**». Ἐν αὐτῷ δὲ κατοικεῖν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ὁ μέγας Παῦλος διαμαρτύρεται[28].
>
> Chi ignora, infatti, la parola del Signore, e cioè che quelli che sono stati generati dallo Spirito sono figli di Dio (*Gv* 1, 13)? Così, infatti, attribuisce esplicitamente allo Spirito Santo la generazione dei figli di Dio, dicendo che, come quello che è stato generato dalla carne è carne, così anche quello che è stato generato dallo Spirito è Spirito (*Gv* 3, 6-8). Ma quelli che sono stati generati dallo Spirito sono stati chiamati «figli di Dio» (*Rm* 8, 14). Così anche il Signore, alitando sui discepoli (*Gv* 20, 22), dette loro lo Spirito Santo, per cui Giovanni dice: «Tutti noi abbiamo preso dalla sua pienezza» (*Gv* 1, 16). Ma in lui abita la pienezza della natura divina, come attesta il grande Paolo (*Col* 2, 9)[29].

26 J.K. Downing (GNO III.2 22).
27 *Ref.* 191 (GNO II 393, 15).
28 *Ref.* 191 (GNO II 393, 8-17).
29 C. Moreschini, *Gregorio di Nissa: Opere dogmatiche*, Milano 2014, 1839-1841.

Qui il vocabolo προσφύσημα è messo da Gregorio in relazione con il vocabolo «πλήρωμα» usato nel capitolo primo del *Vangelo secondo Giovanni* (*Gv* 1, 16). Prima di questo vocabolo è usata nel *Vangelo* la preposizione ἐκ: Ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν. Osserveremo più tardi quello che si trova nello sfondo di questa espressione in relazione all'Antico Testamento. Ma ora noi potremmo dire che abbiamo ottenuto la prova, sulla base della fraseologia e teologia di Gregorio stesso, che nel testo originale di Gregorio si trova la preposizione ἐκ. Ma possiamo a riflettere ancora di più su come si possa arrivare all'approvazione dell'ἐκ nel testo di Gregorio.

8 Προσφύσημα, ἐμφυσᾶν

Prima di tutto, vorremmo prendere in considerazione il vocabolo raro προσφύσημα, che è usato da Gregorio sia nell'*In illud: Tunc et ipse filius* che nella *Refutatio Confessionis Eunomii*. Nel *Vangelo secondo Giovanni* (*Gv* 20, 22) invece, quando si descrive un atto di Cristo risorto, si usa il verbo ἐμφυσᾶν:

> εἶπεν οὖν αὐτοῖς (sc. ὁ Ἰησοῦς) πάλιν, «Εἰρήνη ὑμῖν. Καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατὴρ κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς». Καὶ τοῦτο εἰπὼν **ἐνεφύσησεν** καὶ λέγει αὐτοῖς, «Λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται» (*Gv* 20, 21-23)[30].

> Gesù disse loro di nuovo: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi». Detto questo, soffiò e disse loro: «Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati»[31].

Nell'Antico Testamento greco (LXX)[32], questo verbo ἐμφυσᾶν è usato nella *Genesi* (*Gen* 2, 7), nell'*Ezechiele* (*Ez* 37, 9) e nel *Terzo libro dei Re* (*3 Rg* 17, 21). Nel *Terzo libro dei Re*, il testo originale ebraico conserva lettura differente[33], nel testo dei LXX invece si usa il stesso verbo ἐμφυσᾶν.

---

30 Per quanto riguarda il testo di Nuovo Testamento, ho usato il *Novum Testamentum Graece* (E. Nestle – B. et K. Aland, Stuttgart 2012[28]).

31 Per quanto riguarda la traduzione della Bibbia, ho usato la *Bibbia di Gerusalemme* (A. Filippi et al., Bologna 2009).

32 Per quanto riguarda il testo greco di Antico Testamento, ho usato *Septuaginta* (A. Rahlfs, Stuttgart 1979).

33 Per quanto riguarda il testo ebraico di Antico Testamento, ho usato *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (*BHS*; K. Elliger – W. Rudolph [eds.], Stuttgart 1997[5]).

Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò (ἐνεφύσησεν) nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente (*Gen* 2, 7).

Così dice il Signore Dio: «Spirito, vieni dai quattro venti e soffia (ἐμφύσησον) su questi morti, perché rivivano» (*Ez* 37, 9).

(Elia) soffiò («ἐνεφύσησεν») sul bambino tre volte, e invocò il Signore (*3 Rg* 17, 21).

Il passo del capitolo secondo del *Genesi* (*Gen* 2, 7) descrive il divenire dell'uomo come un essere vivente grazie al soffio di Dio. Nel passo del libro profetico *Ezechiele* (*Ez* 37, 9) invece sono descritte le risurrezioni dei morti grazie al soffio del Signore. Inoltre, nel passo del *Libro primo di Re* (*3 Rg* 17, 21) è raccontata la scena nella quale il profeta Elia ha riportato alla vita il figlio della vedova di Sarepta. Nel testo originale ebraico, sia nel *Genesi* che in *Ezechiele* è usato il verbo «nāp̄aḥ». Anche nell'apparato critico della BHS del *Libro primo di Re* è supposto che il testo originale ebraico che i Settanta hanno letto sia stato «wayyippaḥ» (<«nāp̄aḥ»)[34]. Quindi, in ogni caso, il verbo greco ἐμφυσᾶν ed il verbo ebraico «nāpaḥ» si usano per esprimere il soffio di Dio o di uomo divino, al fine di fare riacquistare la vita a un uomo o ad una comunità. Potremmo interpretare anche il testo di *Gv* 20, 22 nello stesso modo: in questo brano la nuova comunità degli apostoli nasce per il soffio di Cristo appena risorto; cioè, la loro nascita è stata dovuta al soffio di Cristo.

Per inciso, alla fine del passo (α) si usa il verbo προσμαρτυρεῖται. In base alla ricerca svolta in questa relazione, potremmo interpretarlo sulla base di *Gv* 20, 22 nel senso che «riguardante Cristo dopo la risurrezione (προσ-), è testimoniato che…». Immediatamente prima di *Gv* 20, 22 infatti si trova il passo «come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (*Gv* 20, 21).

9 δόξα

Sia nell'In *Illud: Tunc et ipse filius* sia nell'*In Canticum canticorum*, lo Spirito Santo è identificato da Gregorio con la «gloria». Vorremmo chiarire la base di questo argomento di Gregorio.

34 Cfr. BHS 603.

Nell'Antico Testamento, alla fine del *Libro dell'Esodo*, quando l'edificazione del santuario della «Dimora», cioè della tenda del convegno con Dio ed il popolo, fu terminata da Mosè, si dice:

> Allora la nube coprì la tenda del convegno e la gloria del Signore riempì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda del convegno, perché la nube sostava su di essa e la gloria del Signore riempiva la Dimora (*Es* 40, 34-35).

Vorremmo presentare anche il testo greco dei LXX, con l'inserimento dei vocaboli originali ebraici corrispondenti:

> 34Καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν **σκηνὴν** τοῦ μαρτυρίου (ʾōhel môʿēḏ), καὶ **δόξης** (ḵᵉḇôḏ) κυρίου **ἐπλήσθη** (mālēʾ) ἡ σκηνή (miškān)· 35καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωυσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν **σκηνὴν** τοῦ μαρτυρίου (ʾōhel môʿēḏ), ὅτι ἐπεσκίαζεν (šāḵan) ἐπ᾽ αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ **δόξης** (ḵᵉḇôḏ) κυρίου **ἐπλήσθη** (mālēʾ) ἡ **σκηνή** (miškān) (*Es* 40, 34-35).

Quando confrontiamo questo testo con il testo del capitolo primo del *Vangelo secondo Giovanni*, ci potremmo accorgere dei molti punti importanti di contatto:

> Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ **ἐσκήνωσεν** ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν **δόξαν** αὐτοῦ, **δόξαν** ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, **πλήρης** χάριτος καὶ ἀληθείας. [...] ὅτι ἐκ τοῦ **πληρώματος** αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (*Gv* 1, 14.16-17).
>
> E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (ἐσκήνωσεν); e noi abbiamo contemplato la sua gloria (δόξα), gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). [...] Dalla sua pienezza (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi tutti abbiamo ricevuto: grazia su grazia. Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.

Tra questi due passi, cioè l'*Esodo* e il *Vangelo secondo Giovanni*, i vocaboli comuni sono: σκηνή, δόξα, πλήρης-πλήρωμα[35].

35 Cfr. L.F. Mateo-Seco, «Gloria» e J. Zachhuber, «Plêrôma», in: L.F. Mateo-Seco – G. Maspero (eds.), *Gregorio di Nissa: dizionario*, Roma 2007, 296-299 e 468-470.

Prima di tutto, vorremmo osservare che Mosè non ha potuto entrare nella tenda del convegno quando questa tenda fu completata. Questa tenda del convegno o della testimonianza (ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου) avrebbe dovuto funzionare come il luogo dove Dio e il popolo (o il loro rappresentante) si incontravano (*Es* 29, 42).

Tuttavia secondo l'evangelista Giovanni, Gesù s'incarnò, si fece carne e si è fatto egli stesso la «tenda» (ἐσκήνωσεν). Quindi, proprio come la gloria (δόξα) del Signore riempiva la tenda, quando l'essenza di Gesù, del Verbo divino, del Figlio unigenito che viene dal Padre (*Gv* 1, 14), è stata manifestata completamente, la gloria (δόξα) avrebbe dovuto riempire Gesù stesso.

È noto che nel *Vangelo secondo Giovanni* l'evangelista usa il verbo δοξασθῆναι nel significato di «essere crocifisso»: ad es. nel capitolo 7 l'evangelista dice: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη (*Gv* 7, 39: «infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato»). Quindi, secondo l'evangelista Giovanni, la gloria di Gesù, cioè lo Spirito, sarà contemplata per la prima volta sulla croce. In questo senso vorremmo interpretare il significato della frase riferita sopra di questo Vangelo (*Gv* 1, 14: «noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre»): Gesù Cristo si è fatto la «tenda» (ἐσκήνωσεν), facendosi la vera «carne» (σὰρξ ἐγένετο), per la prima volta quando è stato crocifisso sulla croce (ἐδοξάσθη).

Anche questo avvenimento sulla croce, che è descritto nel capitolo 19 del *Vangelo secondo Giovanni* (*Gv* 19, 34: «quando uno dei soldati colpì il fianco di Gesù crocifisso con una lancia, subito ne uscì sangue e acqua»), è stato osservato ed alluso da Gregorio nell'opera *In illud: Tunc et ipse filius*, come abbiamo già citato (**vi**, **vii**). Secondo Gregorio, a quella pienezza della gloria corrisponde senza dubbio il conferimento dello Spirito Santo ai discepoli e alla nuova comunità cristiana per il soffio di Cristo stesso, appena risorto (*Gv* 20, 22). In questo modo, potremmo spiegare il significato teologico di Gregorio che identifica lo Spirito Santo con la gloria.

10 Conclusione: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ

Come abbiamo già detto, la gloria del Signore riempiva la tenda del convegno o la Dimora quando questa tenda è stata completata (*Es* 40, 34-35). Gregorio ha identificato questa gloria con lo Spirito Santo dato ai discepoli dal Cristo risorto. Di conseguenza, quindi, secondo Gregorio la frase di Giovanni che dice «dalla pienezza di Cristo (*Gv* 1, 16: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi, tutti i discepoli, abbiamo ricevuto» può interpretarsi come la descrizione del conferimento dello Spirito Santo. In questo modo, la «trasmissione» (διάδοσις) e

l'«essenza» (εἶναι) della comunità cristiana si basa sul «soffio» stesso di Cristo risorto, cioè sullo Spirito Santo. Per precisare questa origine e questo orientamento dello Spirito Santo mi sembra indispensabile che si debba conservare la preposizione ἐκ della frase ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι trovata nel testo più antico di Gregorio.

Bibliografia

Brown, R., *The Gospel according to John I-XII* (The Anchor Bible 29), New York 1966.

Caldarelli, G., *Gregorio di Nissa, La preghiera del Signore. Omelie sul Padre nostro*, Roma 1983.

Elliger, K. – W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1997[5].

Filippi, A., et al., *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009.

Jaeger, W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.

Maspero, G., *La Trinità e l'uomo. L'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa* (Contributi di teologia 42), Roma 2004.

Mateo-Seco, L.F. – G. Maspero (eds.), *Gregorio di Nissa: dizionario*, Roma 2007.

Moreschini, C., *Opere di Gregorio di Nissa*, Torino 1992.

Moreschini, C., *Gregorio di Nissa: Omelie sul Cantico dei cantici*, Roma 1996.

Moreschini, C., *Gregorio di Nissa: Opere dogmatiche*, Milano 2014.

Nestle, E. – B. et K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012[28].

Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart 1979.

L'unicité d'opération chez Grégoire de Nysse : une étude d'histoire des doctrines en marge de la troisième *Homélie sur l'oraison dominicale*

Xavier Morales

1 Introduction

À n'en pas douter, le passage le plus fameux des *Homélies sur l'oraison dominicale* de Grégoire de Nysse est l'excursus pneumatologique de la troisième homélie. La définition de l'Esprit Saint comme « Esprit qui est issu de Dieu et ⟨qui⟩ est Esprit du Christ »[1], pour ne rien dire de l'affirmation selon laquelle il serait « issu du Père et issu du Fils »[2], est un passage obligé de la controverse filioquiste. Or cette définition ne vient que comme un excursus dans l'excursus, chargé d'équilibrer l'argument par lequel Grégoire a démontré la nature divine de l'Esprit saint : l'unicité de l'opération divine.

Cet argument est problématique, car il s'oppose apparemment à un passage fameux du traité des *Principes* d'Origène, où l'Alexandrin définissait des opérations propres à chacune des hypostases de la Trinité.

Dans les pages qui suivent, je me donne pour but de saisir la portée de la thèse de l'unicité d'opération divine chez Grégoire de Nysse, en la replaçant dans le contexte de la réfutation par Basile de Césarée puis par Grégoire lui-même d'un argument d'Eunome de Cyzique : d'une pluralité d'opérations dans la Trinité, on déduit une pluralité de substances.

La thèse d'Origène est l'héritage commun et diversement interprété à partir duquel se déploie le débat entre Eunome et Basile. L'hypothèse que j'avance, c'est que, pour comprendre la manière dont Grégoire de Nysse prend le relais de son frère aîné dans la réfutation d'Eunome, il faut compter avec un troisième théologien, qui, prenant explicitement, quoique poliment, ses distances

1 *Or. dom.* III (SC 424, 3-4) : τὸ μὲν πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὂν καὶ Χριστοῦ ἐστι πνεῦμα. La traduction française est toujours de mon fait. Afin de faire jouer le rapport étymologique avec « opérer », j'ai choisi de traduire ἐνέργεια par « opération », plutôt que par « activité », comme l'ont fait les éditeurs de SC 596, mais le sens est le même.

2 *Or. dom.* III (SC 424, 1-2) καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι, selon la leçon transmise par les deux branches de la tradition manuscrite directe et par la traduction syriaque ancienne du VIe s., adoptée par les éditeurs, qui s'en expliquent : Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 155-159.

 | DOI:10.1163/9789004463011_025

à l'égard d'Origène, fit de l'unicité d'opération un argument majeur de sa pneumatologie : je veux parler d'Athanase d'Alexandrie. Quelques passages de Grégoire de Nysse parallèles à son *Homélie sur l'oraison dominicale* achèveront de démontrer que le cadet des Cappadociens est le plus athanasien des trois.

2 La digression de l'*Homélie* III sur le Notre Père

Mais avant toutes choses, je commence par une rapide description du passage des *Homélies sur l'oraison dominicale* qui nous intéresse, afin d'en souligner quelques éléments problématiques.

L'excursus pneumatologique intervient alors que Grégoire de Nysse est en train de commenter la deuxième demande du *Notre Père* : « Que ton règne vienne ! »[3] Grégoire mentionne l'existence d'une variante textuelle dans la version lucanienne de l'oraison dominicale : « Que vienne ton Esprit saint sur nous et qu'il nous purifie ! »[4] Grégoire y voit l'occasion de réfuter « ceux qui parlent avec insolence contre l'Esprit saint »[5].

Grégoire avance plusieurs arguments en faveur de la nature divine de l'Esprit. C'est le deuxième qui nous intéresse[6]. L'opération de purifier les péchés, attribuée à l'Esprit dans la deuxième partie de la demande, est une opération que l'Écriture attribue aussi au Fils unique engendré. De l'identité d'opération entre l'Esprit et le Fils, on conclut à leur communauté de nature.

L'argument de l'unicité d'opération repose sur une chaîne causale. Dans cette chaîne, chaque « nature » (φύσις) possède une « faculté » ou « puissance d'agir » propre (δύναμις). Cette faculté s'actualise en une « activité » ou « opération » (ἐνέργεια), qui en est ainsi le « résultat » (ἀποτέλεσμα). De cette chaîne, on déduit, en sens inverse, que « l'identité au plan de l'opération témoigne de la communauté de nature »[7].

3 À partir d'*Or. dom.* III (SC 406, 6).

4 À partir d'*Or. dom.* III (SC 412, 14). Sur la variante, voir la synthèse dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 149-155, et dans ce volume, G. Maspero, « The Trinitarian Reading of the Lord's Prayer : the Third Homily », 326–354. L'article de M. Alexandre, « La variante de Lc 11,2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison Dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques », dans M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163-189, contient un état de la question.

5 *Or. dom.* III (SC 414, 3-4) : οἱ θρασυστομοῦντες κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

6 *Or. dom.* III (SC 416, 4-420, 8).

7 *Or. dom.* III (SC 426, 1-2) : τῆς δὲ κατὰ τὴν ἐνέργειαν ταὐτότητος τὸ κοινὸν μαρτυρούσης τῆς φύσεως.

En affirmant « une opération unique du Fils et de l'Esprit »[8], Grégoire parle-t-il d'*une seule* opération (unicité numérique), ou bien de *deux* opérations identiques entre elles (unité générique) ? La deuxième interprétation semble être la bonne. Au début de notre passage, l'opération de purifier les péchés est considérée comme une « opération propre et singulière du Saint-Esprit »[9], qui le distingue de la nature créée. Or la « propriété » (ἰδία) et la « singularité » (ἐξαίρετος) sont des termes qui serviront, à la fin de l'excursus, à désigner la distinction réelle entre les hypostases. Et à la fin du passage, quand Grégoire résume son argument, il parle de « l'identité *des* opérations »[10], au pluriel. Il y a donc bien plusieurs opérations, chacune propre à une hypostase.

3 La reprise de la théologie origénienne par Eunome

C'est Origène qui établit, le premier, une corrélation entre la question de la nature divine de l'Esprit saint et la question des opérations trinitaires. À l'intérieur de la section des *Principes* consacrée à la nature de l'Esprit, il allègue l'association de l'Esprit avec le Père et le Fils au niveau de l'agir pour prouver son association au niveau de l'être. Il distingue alors, en un passage fameux[11], des opérations « spécifiques »[12] à chacune des personnes de la Trinité.

Pour Origène, ces opérations, tout en étant spécifiques, sont articulées entre elles. Comme je l'ai montré récemment[13], l'Alexandrin oscille entre deux solutions pour concevoir cette articulation, qu'on pourrait appeler, d'une part, « solution scalaire », et d'autre part, « solution tri-fonctionnelle ».

Dans la « solution scalaire », fortement influencée par le médio-platonisme[14], le Père, en vertu de sa transcendance absolue par rapport au monde,

8 *Or. dom.* III (SC 418, 9-11) : μίαν ἐνέργειαν […] τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος.

9 *Or. dom.* III (SC 416, 5-6) : ἰδία καὶ ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου πνεύματος […] ἐνέργεια.

10 *Or. dom.* III (SC 420, 6) : τῆς τῶν ἐνεργειῶν ταὐτότητος.

11 Origène, *Princ.*, I 3, 5-I 4, 2. Même corrélation dans *In Jn.*, II 10, 73-88, où Origène insère un développement sur l'Esprit à l'intérieur d'un passage sur les opérations trinitaires à l'occasion du commentaire de Jn 1, 3.

12 Origène, *Princ.*, I 3, 5, 141 (SC 252 152) : *operatio specialis* ; I 3, 7, 256 (SC 252 160) : *inoperatio praecipua*.

13 X. Morales, « Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes », *Teología y Vida* 58 (2017) 447-471, avec bibliographie secondaire.

14 L'expression « ontologie scalaire » est employée par exemple par X. Batllo, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire : le subordinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν – ἄκτιστον dans le* Contre Eunome *I de Grégoire de Nysse* (JACE, Kleine Reihe 10), Münster 2013. Elle est commune en histoire de la philosophie pour qualifier le platonisme au sens large, surtout en milieu francophone. Voir par exemple P. Quillet, « L'ontologie scalaire

n'agit pas lui-même, mais engendre le Verbe, doté d'un statut ontologique intermédiaire, pour être son agent dans le monde.

Dans la « solution tri-fonctionnelle », le rôle d'agent est attribué aux trois personnes, à des titres divers, marqués par l'utilisation de trois fonctions grammaticales autour d'un unique verbe d'action.

Quoi qu'il en soit, Origène ne parle jamais d'une *unique* opération divine.

La démonstration par Eunome de Cyzique de la diversité des substances à partir de la diversité des opérations de ces substances doit être interprétée sur l'arrière-fond de la thèse origénienne de la distinction des opérations trinitaires. La seconde moitié de la deuxième partie de l'*Apologie* (18-24) réfute la thèse d'une « similitude selon la substance », professée en particulier par Basile d'Ancyre au synode réuni dans sa ville en 358[15]. Pour ce faire, Eunome propose de comparer entre elles les « opérations » des substances (ἐνέργειαι), connues à partir de leurs « œuvres ou résultats »[16]. Eunome présente ainsi une chaîne causale qui inclut la substance, son opération, puis l'œuvre comme résultat de l'opération.

Eunome en déduit l'axiome selon lequel « l'opération découle de, et correspond à, la dignité de la substance »[17]. Inversement, « la différence de l'opération »[18] est « la démonstration de la distinction selon la substance »[19].

Eunome applique cet axiome à la Trinité, où « le Fils est une production (ποίημα) de l'inengendré, et le Paraclet, de l'unique engendré »[20]. Ici, Eunome suppose la thèse, soutenue, entre autres, par Origène, selon laquelle l'affirmation de l'Évangile de Jean : « tout est advenu à l'être par l'intermédiaire » du Verbe (*Jn* 1, 3), inclut l'Esprit. Il suppose aussi, encore avec Origène, que, de ce fait, l'Esprit est inférieur au Fils[21].

Si le résultat de l'opération de l'inengendré, le Fils, est plus grand que le résultat de l'engendré, l'Esprit, alors l'opération de l'inengendré est plus

de Charles de Bovelles », dans M. Laporte – J.-C. Margolin (éd.), *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479-1979. Actes du colloque international tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979*, Paris 1982, 171-179.

15 Voir la *Synodale d'Ancyre* (SC 563 63-105).

16 Eunome, *Apol.*, 20, 9-10 (SC 305 274) : ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων ; *Apol.*, 23, 5 (SC 305 280) : ἐκ τῶν ἔργων.

17 Eunome, *Apol.*, 20,17-19 (SC 305 274) : ἀκόλουθον καὶ προσήκουσαν τῷ τῆς οὐσίας ἀξιώματι [...] καὶ τὴν ἐνέργειαν.

18 *Apol.*, 20, 22 (SC 305 274) : τὴν τῆς ἐνεργείας διαφοράν.

19 *Apol.*, 20, 23-24 (SC 305 276) : τῆς κατ᾿ οὐσίαν παραλλαγῆς τὴν ἀπόδειξιν.

20 *Apol.*, 20, 20-21 (SC 305 274) : τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸν υἱὸν [...] ποίημα, τοῦ δὲ μονογενοῦς τὸν παράκλητον.

21 Voir Origène, *In Jn.*, II 11, 86 (SC 120 262).

grande que l'opération de l'engendré, et, finalement, leurs substances sont distinctes, et non semblables.

Pour Eunome, il est donc clair que le Père, le Fils et l'Esprit ont des opérations distinctes. Au premier rang de ces opérations figurent celles par lesquelles ils se produisent l'un l'autre. Pour autant, l'ontologie d'Eunome n'est pas strictement scalaire. Certes, Eunome décrit une double subordination de l'Esprit au Fils et du Fils au Père[22]. Mais la solution scalaire implique que, dans la série des subordinations, l'entité de rang plus élevé ne produise que la ou les entités de rang immédiatement inférieur[23]. Or Eunome n'applique pas exactement ce schéma. D'une part, l'Esprit, production du Fils, n'est pas, à son tour, l'origine de la production des autres créatures, dont le démiurge est bien encore le Fils. D'autre part, le Fils ne produit pas tout seul l'Esprit, il agit « par décision du Père »[24]. Eunome le souligne dans un passage où affleure la confession de foi qu'il avait transcrite au début de son *Apologie*, à travers la citation caractéristique de 1 *Co* 8, 6, formant ainsi inclusion conclusive :

> Il y a un troisième, à la fois en nature et en ordre, advenu à l'être sur ordre du Père, par opération du Fils[25].

Ainsi, on peut dire qu'*in extremis*, Eunome refuse de trancher tout à fait en faveur d'une solution scalaire.

4 La réponse de Basile de Césarée

La réponse de Basile à Eunome est elle aussi à lire sur l'arrière-fond de l'héritage origénien, et en particulier de la théologie des trois hypostases, opposée à tout risque de confusion entre les personnes divines[26].

---

22 Eunome, *Apol.*, 27, 14-46 (SC 305 292).

23 Comme l'expose Plotin dans les premières lignes de son traité 7 (*Enn.*, V 4), 1 (OCT II 234,3-5) : « Il y a un ordre entre ce qui vient en deuxième et ce qui vient en troisième : ce qui vient en deuxième remonte vers le premier, ce qui vient en troisième remonte vers le deuxième. »

24 Eunome, *Apol.*, 20, 24-25 (SC 305 276) : τοῦ νεύματι πατρικῷ ποιοῦντος.

25 Eunome, *Apol.*, 25, 28-29 (SC 305 286) : τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει, προστάγματι τοῦ πατρός, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ υἱοῦ γενόμενον. La citation d'1 *Co* 8, 6 intervient encore dans la confession de foi du paragraphe suivant, sorte de récapitulation de la première confession de foi.

26 Voir J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène* (Cogitatio Fidei 272), Paris 2010, ch. VIII, « Eunome et Basile de Césarée », 141-162, en par-

Cependant, Basile hérite aussi des évêques qui, autour de Basile d'Ancyre à partir de 358, puis autour de Mélèce d'Antioche à partir des années 360, cherchent à corriger le subordinatianisme inhérent à la théologie des trois hypostases, dans la mesure où il a fait le lit des positions extrêmes d'Aèce et Eunome. Dans son *Traité sur le Saint-Esprit*, Basile justifie le passage d'une doxologie dont la syntaxe exprime la subordination des hypostases, à une doxologie dont la syntaxe exprime leur coordination. Pour autant, comme je vais essayer de le montrer, Basile ne tranche pas encore entre la solution tri-fonctionnelle et l'affirmation d'une unicité d'opération[27]. La solution tri-fonctionnelle, qui suppose que les opérations propres à chacune des hypostases ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, lui suffit pour rejeter le subordinatianisme d'Eunome.

4.1 *La solution tri-fonctionnelle*

La position de Basile part donc de la thèse origénienne : il y a des « opérations particularisantes de l'Esprit »[28], et le nier reviendrait à professer une unique hypostase, comme Basile en accusera son frère ennemi Atarbios de Néocésarée à l'été 376 (*Ep.* 210).

Cependant, chez l'Alexandrin, l'opération spécifique de l'Esprit était indissociable de celle du Père et du Fils[29]. Une opération ne peut pas être exclusivement rapportée à une personne sans que les autres n'interviennent. Basile recueille ce point en déclarant explicitement que « l'opération du Saint-Esprit est coordonnée à l'opération du Père et du Fils »[30].

Ce principe vaut par exemple pour l'interprétation de la fonction créatrice du Fils selon *Jn* 1, 3 ou *1 Co* 6. 8.

ticulier 158-159 : « L'identité d'énergie du Père, du Fils et du Saint-Esprit », et G. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessalonikè 1993², que je n'ai pas pu consulter. J.-C. Larchet s'appuie en partie sur l'*Ep.* 189 de Basile, qui est en réalité le traité *À Eustathe* de Grégoire de Nysse.

27 Sur le caractère hybride de la pneumatologie de Basile, je concorde avec Ch. Beeley, « The Holy Spirit in the Cappadocians : Past and Present », *Modern Theology* 26 (2010) 90-119, ici 98.

28 Basile de Césarée, *Ep.*, 210, 3, 20-21 (éd. Y. Courtonne, II, CUF, 192) : τὰς ἰδιαζούσας τοῦ πνεύματος ἐνεργείας.

29 Origène, *Princ.*, I 3, 5, 139-140 (SC 252 152) : *nec possibile sit participem fieri patris uel filii sine spiritu sancto*.

30 Basile de Césarée, *CE*, III 4, 36-38 (SC 305 160) : ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνέργεια συντεταγμένη ἐστὶ τῇ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐνεργείᾳ. On notera que Basile parle ici d'une seule opération du Père et du Fils, exactement comme le fait Origène en *Princ.*, I 3, 5, 142 (SC 252 152). Déclaration semblable en *Spir.*, XVI 37, 18-20 (SC 17bis 374).

> Comment, selon nous aussi, tout ⟨est-il advenu à l'être⟩ par l'intermédiaire du Fils ? Au sens où la décision de la volonté divine, jaillie de la première cause comme d'une source, passe à l'opération par l'intermédiaire de son image propre, le Dieu Verbe[31].

Le retournement de la thèse subordinatianiste est total : la distinction des prépositions, ἐκ διά ἐν, sur laquelle Eunome fonde sa thèse de la distinction des substances[32], est réinterprétée à l'aide de la théorie philosophique de la pluralité des causes[33]. Il n'y aurait pluralité d'opérations que s'il y avait plusieurs causes de même nature. Si ces causes sont de natures différentes, elles concourent en une unique opération. En distinguant entre une « cause principielle », une « cause efficiente » ou « créatrice », et une « cause perfectionnante »[34], on n'est plus contraint de restreindre l'opération au Fils en tant que son seul agent opérateur, au risque de faire du Père un Dieu velléitaire ou oisif. Dans la solution tri-fonctionnelle, au contraire, c'est le Père qui est le sujet des verbes d'opération :

> Il y a un unique principe des étants, qui crée par l'intermédiaire d'un Fils, et parfait dans un Esprit[35].

Avec la théorie des causes concourantes, Basile donne un fondement conceptuel à la solution tri-fonctionnelle traditionnelle héritée, entre autres, d'Origène.

4.2 *La production de l'Esprit par le Fils*

La solution tri-fonctionnelle est aussi appliquée à la production de l'Esprit par le Fils.

31 Basile de Césarée, *CE* II 21, 30-33 (SC 305 86) : πῶς καὶ καθ' ἡμᾶς διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα ; Ὅτι τὸ θεῖον βούλημα, οἷον πηγῆς τινος τῆς πρώτης αἰτίας ἀφορμηθέν, διὰ τῆς οἰκείας εἰκόνος τοῦ θεοῦ λόγου πρόεισιν εἰς ἐνέργειαν.

32 Basile de Césarée, *Spir.*, II 4.

33 La théorie stoïcienne est d'abord présentée avec mépris en *Spir.* III 5, peut-être à partir de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII 9, 25-33. Sur la question de l'authenticité du *Stromate* VIII, voir M. Merino, « El *Stromata* VIII de Clemente de Alejandría », *Scripta Theologica* 37 (2005) 13-51.

34 Basile de Césarée, *Spir.*, XVI 38, 14-15 (SC 17bis 378) : προκαταρκτική, δημιουργική, τελειωτικὴ αἰτία.

35 Basile de Césarée, *Spir.*, XVI 38, 21-23 (SC 17bis 378) : Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.

Basile ne rejette pas explicitement l'interprétation origénienne de *Jn* 1, 3 selon laquelle l'Esprit fait partie de « ce qui est advenu à l'être par l'intermédiaire du Fils ». Sa seule préoccupation est d'écarter de cette interprétation la conclusion selon laquelle l'Esprit est une créature :

> Quant au ⟨texte⟩ : « Tout est advenu à l'être par son intermédiaire », il ne nous présente pas du tout l'Esprit saint comme étant créé, au sens où l'Esprit serait connuméré avec tous les ⟨autres étants[36]⟩.

Pour le reste, Basile, comme Origène[37], Eusèbe de Césarée[38] ou Basile d'Ancyre, attribue au Fils un rôle de médiation dans la procession de l'Esprit[39]. Cependant, Basile refuse « d'attribuer la cause de l'Esprit au seul Unique engendré »[40] à l'exclusion du Père, ce qui reviendrait à une Trinité strictement scalaire. Il appuie sa thèse sur trois éléments :

1. « Tout ce qui est à moi est à toi » (*Jn* 17, 10). Toute opération du Fils (en l'occurrence, la production de l'Esprit) appartient aussi au Père, de sorte qu'« aucune opération du Fils n'est coupée du Père »[41].
2. Basile s'appuie aussi sur la monarchie divine. Le Fils, dans ses opérations, ne peut être considéré comme un autre principe que le Père, car il y a « un seul principe » (μιᾶς ⟨ἀρχῆς⟩) de production des étants, de sorte que « ce qui est dit être advenu à l'être à partir du Fils est référé à la cause première »[42].
3. Enfin, Basile ajoute un argument sur lequel il faut s'étendre un peu[43], car il pourrait bien être la source du passage aux allures filioquistes de la troisième *Homélie sur l'oraison dominicale* de Grégoire de Nysse.

Afin de prouver qu'il ne faut pas « séparer de Dieu l'Esprit », Basile invoque deux fois deux citations scripturaires, qui déclarent que l'Esprit est non seule-

36 Basile de Césarée, *CE*, III 7, 32-34 (SC 305 172) : Τὸ δὲ « Πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο », οὐδαμῶς ἡμῖν κτιστὸν εἶναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παρίστησιν, ὡς συναριθμουμένου τοῖς πᾶσι τοῦ πνεύματος.

37 Origène, *In Jn.*, II 10, 73.

38 Eusèbe de Césarée, *De ecclesiastica theologia*, III 6, 3.

39 Basile d'Ancyre, *Traité sur la foi*, 73, 16, 2 et 4. Voir X. Morales, « La préhistoire de la controverse filioquiste », *ZAC* 8 (2004) 317-331.

40 Basile de Césarée, *CE*, II 34, 13-14 (SC 305 140) : τοῦ πνεύματος τὴν αἰτίαν τῷ μονογενεῖ μόνῳ προστίθησι.

41 Basile de Césarée, *CE*, II 34, 10-11 (SC 305 140) : οὐδεμία ἐνέργεια τοῦ υἱοῦ ἀποτετμημένη ἐστὶ τοῦ πατρός. L'argument est repris en *Spir.*, VIII 19, 51-52 (SC 17bis 314) pour l'opération de création.

42 Basile de Césarée, *CE*, II 34, 18-20 (SC 305 140-142) : τὸ παρὰ τοῦ υἱοῦ γεγενῆσθαι λεγόμενον, πρὸς τὴν πρώτην αἰτίαν τὴν ἀναφορὰν ἔχει.

43 Basile de Césarée, *CE*, II 34, 22-30 (SC 305 142).

ment l'Esprit du Christ mais aussi celui de Dieu lui-même. Paul, en *Rm* 8, 9, appelle l'Esprit « Esprit du Christ » (Πνεῦμα Χριστοῦ), et en *1 Co* 2, 12, « Esprit qui est issu de Dieu » (τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ). De même, le Christ appelle l'Esprit « Esprit de la vérité » (*Jn* 15, 26), c'est-à-dire Esprit de celui qui est la vérité, le Christ, et Esprit « qui procède du Père » (*Jn* 15, 26). L'Esprit n'est donc pas seulement lié au Fils, il est aussi lié au Père. À ce stade, il n'est pas question, pour Basile, de définir avec exactitude la relation entre l'Esprit et le Fils, et la relation entre l'Esprit et Dieu, mais seulement de l'affirmer.

Grégoire de Nysse reprend l'argumentation dans son traité *Contre les macédoniens*, mais sous une forme résumée qui n'inclut que les deux premières des quatre citations de Basile. La thèse à prouver est la même : « Nous confessons que l'Esprit saint est coordonné au Père et au Fils »[44]. La preuve, c'est que l'Esprit « est issu de Dieu et est ⟨Esprit⟩ du Christ, ainsi qu'il est écrit »[45].

Je souligne que, dans ce passage, Grégoire ne cherche pas à définir la propriété de l'Esprit, mais sa « communauté de nature »[46] avec le Père et le Fils. Pour ce qui est de sa propriété, Grégoire prend soin de l'énoncer en contrepoint, pour équilibrer son discours. Si l'Esprit est « coordonné au Père et au Fils », il est cependant « contemplé de manière particularisante selon l'hypostase »[47]. Et s'il est « issu de Dieu » et Esprit « du Christ », il n'est ni « inengendré » comme le Père, ni « unique engendré » comme le Fils. Grégoire de Nysse en reste donc à la solution adoptée par Grégoire de Nazianze dans son *Discours* 31 : l'Esprit, ni inengendré, ni engendré, est « quelque chose d'intermédiaire » (μέσον)[48].

Le passage pneumatologique de la troisième *Homélie sur l'oraison dominicale* obéit apparemment au même souci d'équilibrer la communauté de nature, que Grégoire vient de prouver par l'identité des opérations, par le rappel des propriétés personnelles. Pourtant, Grégoire organise différemment son discours. Désormais, les deux citations pauliniennes ne servent plus à prouver la communauté de nature entre l'Esprit et les deux autres personnes de la Trinité, mais à préciser la propriété de l'Esprit. Grégoire ménage alors une progression entre les deux citations qui caractérisent l'Esprit : l'Esprit est issu de Dieu (*1 Co* 2, 12) tout comme le Fils (*Jn* 16, 28), mais en plus, « on témoigne qu'il est issu du

44 *Maced.* (GNO III.1 89, 21-22) : ἡμῶν γὰρ συντετάχθαι τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμολογούντων.
45 *Maced.* (GNO III.1 90, 1) : ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι, καθὼς γέγραπται.
46 *Maced.* (GNO III.1 90, 6-7) : τῆς φυσικῆς κοινωνίας.
47 *Maced.* (GNO III.1 89, 24-25) : καθ' ὑπόστασιν ἰδιαζόντως θεωρεῖσθαι.
48 Grégoire de Nazianze, *Or.* 31, 8, 7 et 14 (SC 250 290).

Fils »[49]. Comme l'indique le verbe « témoigner », Grégoire considère cette dernière proposition comme une allusion scripturaire. Il cite d'ailleurs aussitôt *Rm* 8, 9. Dans ces conditions, on ne peut interpréter « issu du Fils » comme un *theologoumenon*, qui serait en même temps un *hapax legomenon* dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, mais seulement comme une allusion scripturaire. Christian Boudignon et Matthieu Cassin ont donc raison d'écarter le fantôme du filioquisme[50], d'affirmer que Grégoire « interprète la préposition ἐκ par un simple génitif qui montre qu'il y a un sens irréversible dans le mouvement »[51], et d'invoquer la notion aristotélicienne de « relation non-réciproque »[52] (ou plus exactement « non-convertible »). En revanche, on ne peut spécifier cette relation comme une « relation de causalité »[53], faire du Christ une « cause seconde » de l'Esprit, et lui donner ainsi « une antériorité ontologique sur l'Esprit »[54], selon un « schéma d'inspiration néoplatonicienne »[55], car c'est précisément cela que Basile et Grégoire reprochent à Eunome, à tort ou à raison, et que les Grecs reprocheront au *Filioque* latin. De plus, il est incorrect d'interpréter le ἐκ à partir du διά[56], alors que ce qui est en jeu entre Eunome et ses adversaires, c'est précisément l'interprétation du διά traditionnel, soit en faisant du Fils la cause immédiate de l'Esprit (Eunome), soit en coordonnant strictement le rôle du Fils dans la procession de l'Esprit à celui du Père comme « cause principielle ».

Au risque de jeter de l'huile sur le feu, je remarque que l'interprétation que je viens de donner du passage en question plaide en faveur des crochets dont John F. Callahan avait entouré la préposition ἐκ (τοῦ Υἱοῦ), malgré le témoignage concordant de la tradition manuscrite et de la version syriaque ancienne[57].

Quoi qu'il en soit, Grégoire a renversé la perspective de Basile : les citations scripturaires ne servent plus à prouver que l'Esprit ne procède pas seulement du Fils, mais aussi du Père, mais à prouver que l'Esprit, s'il procède du Père, comme le Fils, a une propriété qui le distingue du Fils, celle d'être « Esprit du Christ ».

---

49 *Or. dom.* III (SC 424, 2) : καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται.
50 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 159-161.
51 *Ibidem*, 161.
52 *Ibidem*, 162-165.
53 *Ibidem*, 165.
54 *Ibidem*, 166.
55 *Ibidem*, 167.
56 *Ibidem*, 161 ; voir la réciproque chez Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 36, a. 3.
57 Opinion déjà manifestée par K. Holl (1904), W. Jaeger (1966), M. Brugarolas Brufau (2012) et C. Moreschini (2015), comme le rappellent Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 156-159.

4.3 *Vers une unique puissance ?*

Jusqu'où Basile va-t-il pour souligner, dans le sens d'Origène, l'unité de l'agir trinitaire ? Jamais jusqu'à parler d'une « unique opération » du Père, du Fils et de l'Esprit saint. En revanche, deux passages montrent que Basile semble concevoir une unique « puissance ».

Le passage du *Contre Eunome* vise le rejet par Eunome d'une similitude selon la substance entre le Père et le Fils[58]. Basile retourne l'argumentation d'Eunome en montrant que, puisque le Père et le Fils sont tous deux « incorporels, sans forme et sans figure »[59], leur « similitude » ne peut porter que sur « la substance elle-même », et leur « égalité » ne peut porter que sur « l'identité de la puissance »[60]. Devons-nous comprendre cette « identité » au sens numérique ? Il semble que oui, puisque Basile identifie le Christ comme « puissance de Dieu » à la « puissance paternelle » :

> « Le Christ est puissance de Dieu » (*1Co* 1, 24), au sens où la puissance paternelle tout entière repose sur lui. C'est pourquoi tout ce « qu'il voit faire au Père, le Fils le fait semblablement » (*Jn* 5, 19)[61].

Le *Traité sur le Saint-Esprit* contient un passage parallèle. Basile, sans pour autant parler d'une unique opération, invoque *Jn* 5, 19 pour prouver que le Fils ne produit pas « une opération particularisante et séparée »[62]. On notera en passant l'importance du contexte polémique : l'affirmation opposée que j'ai déjà rapportée, selon laquelle il y a des « opérations particularisantes de l'Esprit »[63], date de la même époque, mais d'un côté, Basile s'oppose à l'anoméisme, et de l'autre, au sabellianisme.

Basile propose alors une chaîne causale qui va de la substance à la puissance, puis à l'opération. Or, alors que Grégoire parlera explicitement d'unicité pour les trois maillons de la chaîne, Basile, plus prudent, se contente de reprendre l'adjectif clef de la deuxième formule du synode d'Antioche de 341, ici sous sa forme adverbiale ἀπαραλλάκτως, aussitôt remplacé et interprété par l'adjectif ἴσος :

---

58 Eunome, *Apol.* 11.

59 Basile de Césarée, *CE*, I 23, 2-3 (SC 299 252) : ἀσώματον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον.

60 Basile de Césarée, *CE*, I 23, 19-20 (SC 299 254) : ἐν ταυτότητι τῆς δυνάμεως.

61 Basile de Césarée, *CE*, I 23, 20-22 (SC 299 254) : « Χριστός, φησί, θεοῦ δύναμις »· ὅλης τῆς πατρικῆς δυνάμεως ἐναποκειμένης αὐτῷ δηλονότι. Ὅθεν ὅσαπερ ἂν « βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα », « ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ ».

62 Basile de Césarée, *Spir.*, VIII 19, 43 (SC 17bis 314) : ἰδιάζουσαν καὶ κατακεχωρισμένην ἐνέργειαν.

63 Basile de Césarée, *Ep.*, 210, 3, 20-21 (éd. Y. Courtonne, II [CUF], 192) : τὰς ἰδιαζούσας τοῦ πνεύματος ἐνεργείας.

> Si ⟨le Verbe⟩ est indistinguible selon la substance, il sera aussi indistinguible selon la puissance. Or ceux dont la puissance est égale, leur opération aussi est absolument égale. En effet, Christ est « puissance et sagesse de Dieu » (*1 Co* 1, 24)[64].

L'indistinguibilité[65] et l'égalité désignent une relation entre *deux* choses, et non une relation de la chose à soi-même. Pourtant, en identifiant finalement le Christ à la « puissance » de Dieu, Basile suggère qu'il n'y a qu'une seule puissance.

5 La thèse opposée : de l'identité d'opération à la consubstantialité

Les analyses et comparaisons précédentes ont montré que l'argument de l'unicité d'opération avancé par Grégoire de Nysse dans la troisième *Homélie sur l'oraison dominicale* trouvait son meilleur contexte d'interprétation dans l'œuvre de son frère aîné. Pourtant, ni Basile de Césarée, ni Grégoire de Nazianze n'ont jamais écrit, dans les œuvres que nous avons conservées d'eux, qu'il y avait « une unique opération » dans la Trinité. Les occurrences livrées par le *Thesaurus linguae graecae* appartiennent toutes à des œuvres inauthentiques : les livres IV et V *Contre Eunome*, l'homélie sur le Saint-Esprit (*CPG* 2926), ou la *Lettre* 189, qui est en réalité le traité de Grégoire de Nysse *À Eustathe*. Il faut donc chercher une autre source à l'affirmation de l'unicité de l'opération divine, ou en attribuer l'invention originale à Grégoire.

Or l'affirmation de l'unicité de l'opération divine est un argument majeur présenté par Athanase d'Alexandrie dans ses *Lettres à Sérapion* sur le Saint-Esprit. Je me permets de renvoyer à l'étude que j'en ai réalisée jadis[66]. Au préalable, je remarque que Basile ne semble pas connaître la controverse dans laquelle interviennent les lettres d'Athanase[67], ni ces lettres elles-mêmes. Quant à Grégoire de Nazianze, malgré son *Panégyrique* à la gloire de l'Alexan-

64 Basile de Césarée, *Spir.*, VIII 19, 59-62 (SC 17bis 316) : Εἰ γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπαραλλάκτως ἔχει, ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ κατὰ τὴν δύναμιν. Ὧν δὲ ἡ δύναμις ἴση, ἴση που πάντως καὶ ἡ ἐνέργεια. Χριστὸς γὰρ « θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία ».

65 Sur le concept de l'indistinguible et ses racines philosophiques, voir M. DelCogliano, « Eusebian Theologies of the Son as Image of God before 341 », *JECS* 14 (2006) 459-484, ici 465-471.

66 X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (ÉA-SA 180), Paris 2006, 182-187.

67 Comme le note B. Sesboüé, *Basile de Césarée, Contre Eunome*, II (SC 305), Paris 1983, 139 n. 1.

drin (*Or.* 21), je suis d'accord avec Christopher Beeley pour penser qu'« il ne semble pas avoir eu une connaissance directe de l'œuvre d'Athanase, à la possible exception de sa brève lettre synodale à l'empereur Jovien »[68] et de la *Vie d'Antoine*, à quoi s'ajouterait peut-être la *Lettre à Sérapion sur la mort d'Arius*[69]. Mais Grégoire de Nazianze non plus n'a pas lu les *Lettres à Sérapion*[70].

Pour comprendre la position d'Athanase, il faut d'abord noter que l'Alexandrin, tout en manifestant un respect appuyé envers Origène, à qui il reprend l'idée d'aborder la question des opérations trinitaires à l'intérieur de la question de la nature de l'Esprit, prend explicitement ses distances envers lui[71], précisément à cause du risque de subordinatianisme ontologique qu'il décèle dans sa pneumatologie et qui doit absolument être corrigé face aux interprétations d'Arius, d'Aèce et d'Eunome.

L'argument de l'unicité d'opération est ébauché dans les *Discours contre les ariens*[72] et développé à la fin de la première *Lettre à Sérapion*. Athanase définit le statut ontologique de l'Esprit, d'une part en le distinguant des créatures (*Ep. Serap.*, I 21-27), d'autre part en l'incluant dans la Trinité (*Ep. Serap.*, I 28-32). Or la Trinité ne saurait être divisée entre, d'un côté, le Père et le Fils, et de l'autre, l'Esprit créature. La Trinité est une, et cette unité se manifeste en ce que « son opération est une »[73]. Athanase exprime aussitôt cette unicité d'opération à l'aide de la solution tri-fonctionnelle :

> En effet, le Père fait toutes choses par l'intermédiaire du Verbe dans un Esprit saint[74].

L'argument est ensuite développé à l'aide de *1 Co* 12, 4-6, la citation sur laquelle s'appuyait Origène dans le même contexte[75], et de *2 Co* 13, 13[76]. En conclusion,

68 Ch. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2008, 277.

69 Même rapprochement entre la mort d'Arius et la mort de Judas chez Athanase, *Ep. mort. Ar.*, 3, 3, et chez Grégoire de Nazianze, *Or.* 21, 13. Mais ce peut être une coïncidence.

70 Ch. Beeley, *Gregory of Nazianzus*, 281-282.

71 Voir Athanase, *Ep. Serap.*, IV 5, 1, 1-5 (AW I.1.4 583-584), où, après avoir présenté l'interprétation d'Origène et de Théognoste sur *Mt* 12, 32, Athanase déclare que ces opinions « requièrent une évaluation et un examen prudents » ; et déjà *Decr.*, 27, 1 (AW I.1.2 23, 20-21).

72 En *Discours contre les ariens*, II 41, 3-42, 1 ; III 11, 3-14, 6.

73 Athanase d'Alexandrie, *Ep. Serap.* I 28, 2, 9 (AW I.1.4 520) : μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Voir *Ep. Serap.*, I 31, 1, 1 (AW I.1.4 526).

74 Athanase d'Alexandrie, *Ep. Serap.*, I 28, 3, 9-10 (AW I.1.4 520) : Ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ.

75 Athanase d'Alexandrie, *Ep. Serap.* I 30, 4-5. Argument repris en II 14, 4.

76 Athanase d'Alexandrie, *Ep. Serap.* I 30, 6-7. Argument repris en II 15, 1.

Athanase reformule son argument à partir de *Jn* 5, 19, en interprétant l'unicité d'opération dans le sens d'une interchangeabilité de la fonction d'agent, puisque l'Esprit est « opérant ce que le Père opère par l'intermédiaire du Fils »[77].

On voit ainsi comment Athanase reste héritier de la manière dont le grand Alexandrin a posé la question de l'opération divine en lien avec la question de la nature de l'Esprit, et l'a exprimée au moyen de la solution tri-fonctionnelle, et comment, en même temps, le défenseur de Nicée a réinterprété cette solution tri-fonctionnelle en affirmant qu'il n'y a qu'une seule opération de la Trinité.

6 D'Eunome à Grégoire de Nysse

Nous tenons à présent la plupart des brins qui permettent de tisser l'arrière-fond sur lequel doit être interprétée l'homélie de Grégoire[78] : l'argument d'Eunome qui conclut de la diversité des opérations à la différence des substances, la première réfutation de l'argument d'Eunome par Basile dans le cadre de la solution tri-fonctionnelle et l'affirmation de l'unicité d'opération dans les *Lettres à Sérapion* d'Athanase.

6.1 *Contre Eunome*

Si l'on en croit un long passage transcrit par Grégoire de Nysse[79], l'*Apologie de l'apologie* ne modifie pas fondamentalement les positions de l'*Apologie*.

On y retrouve tout d'abord le schéma de production des trois premières substances :

> la substance la plus élevée et la plus propre⟨ment substance⟩, la ⟨substance⟩ qui est à cause de celle-ci, et qui est la première après celle-ci, ⟨antérieure⟩ à toutes les autres, et la troisième, qui n'est coordonnée à

77 Athanase d'Alexandrie, *Ep. Serap.* I 31, 2, 6 (AW I.1.4 526) : ἐνεργοῦν τε ἅπερ ὁ πατὴρ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐργάζεται.

78 Il faudrait ajouter une étude de Didyme d'Alexandrie. Voir J. Grzeywaczewski, « L'opération commune de la sainte Trinité *ad extra* d'après Didyme d'Alexandrie », *Studia Theologica Varsaviensia* 54 (2016) 209-232 et Didyme, *Spir.*, 81 et 105.

79 Eunome, *Apologie de l'Apologie*, dans Grégoire de Nysse, *Eun.* I 151-154. Ce passage d'Eunome ne correspond cependant pas directement au passage d'*Apol.* 20, réfuté par Basile, *CE*, II 31-32, mais répond à Basile, *CE*, I 4, qui lui reproche d'avoir commencé son apologie par une profession de foi anodine. On peut donc le considérer comme une synthèse préliminaire de la théologie particulière d'Eunome.

> aucune de celles-ci, mais est subordonnée à l'une par la causalité, et à l'autre à cause de l'opération selon laquelle elle est advenue à l'être[80].

Or, pas plus que dans l'*Apologie*, Eunome n'adopte un schéma strictement scalaire, car la première substance est cause aussi bien de la deuxième que de la troisième. C'est Grégoire de Nysse[81] qui reformule la pensée d'Eunome dans le sens d'une logique strictement scalaire[82] :

> Le Fils et l'Esprit ne sont pas les œuvres d'un seul, mais le Fils est l'œuvre de l'opération qui accompagne la première substance, tandis que l'Esprit est une autre œuvre, œuvre de l'œuvre[83].

Grégoire, fort de cette reformulation tendancieuse, peut accuser Eunome d'oublier que le Père est principe de toutes choses et pas seulement de la deuxième substance[84]. Au contraire, affirme Grégoire, le Père est le principe de l'existence de l'Esprit, alors que le Fils n'est que le médiateur de sa manifestation[85]. Grégoire cite à l'appui *1 Co* 8, 6, un passage qu'Eunome citait pourtant lui aussi dans la profession de foi qui ouvrait *L'Apologie*, et de nouveau dans la conclusion de l'ouvrage.

On retrouve aussi dans l'*Apologie de l'apologie* la chaîne causale qui va des substances à leurs opérations, puis aux œuvres[86], pour déduire de la diversité

80 Grégoire de Nysse, *Eun.* I 151, 27-31 (SC 524 10) : ἔκ τε τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας καὶ ἐκ τῆς δι' ἐκείνην μὲν οὔσης, μετ' ἐκείνην δὲ πάντων τῶν ἄλλων πρωτευούσης καὶ τρίτης γε τῆς μηδεμιᾷ μὲν τούτων συνταττομένης, ἀλλὰ τῇ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν καθ' ἣν γέγονεν ὑποταττομένης. À comparer à *Apol.*, 25.

81 Sur les opérations chez Grégoire, voir surtout J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines*, ch. X, « Grégoire de Nysse », 183-232, en particulier 193-199 : « L'identité d'énergie signifie une identité d'essence et de nature et inversement », et, avant lui, G. Isaye, « L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Grégoire de Nysse », *RSR* 27 (1937) 422-439 ; B. Krivochéine, « Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse », *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 91-92 (1975) 133-158 ; E. Moutsoulas, « 'Essence' et 'Énergies' de Dieu selon St Grégoire de Nysse », *StPatr.* 18.3 (1989) 517-528 ; M.R. Barnes, *The Power of God in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2001, et finalement le commentaire d'A. Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works : A Literary Study* (OECS), Oxford 2018, 93-98.

82 *Eun.* I 205-211 ; *Eun.* I 246-249.

83 *Eun.* I 325, 59-62 (SC 524 126-128) : οὐχ ἑνὸς ἔργα ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ὁ μὲν υἱὸς τῆς παρεπομένης τῇ πρώτῃ οὐσίᾳ ἐνεργείας ἔργον ἐστί, τὸ δὲ πνεῦμα τοῦ ἔργου πάλιν ἕτερον ἔργον.

84 *Eun.* I 212-213.

85 *Eun.* I 280, 77-78 (SC 524 94) ; *Eun.* I 378, 143-145 (SC 524 162) : L'Esprit « possède lui aussi la cause de l'être à partir du Dieu de l'univers [...] mais resplendit par l'intermédiaire de la lumière véritable ».

86 *Eun.* I 152.

des opérations la diversité des substances. Dans sa réfutation[87], Grégoire commence par montrer que l'on ne peut rien déduire de la diversité des œuvres au sujet des opérations qui les ont produites : une seule et même opération peut produire plusieurs résultats différents entre eux[88]. Pour autant, poursuit Grégoire, même si le raisonnement d'Eunome était vrai, il se retournerait contre lui, car on peut montrer que le Père et le Fils opèrent de la même manière, d'où il découlerait, selon l'axiome d'Eunome, « l'identité complète de la substance qui en résulte »[89], à savoir, respectivement, le Fils et l'Esprit.

Grégoire se montre très proche de l'argumentation de Basile avec, notamment, l'exploitation de *Jn* 5, 19 :

> Le Fils fait toutes choses de manière semblable à la façon dont le Père opère, selon les mots du Seigneur lui-même (cf. *Jn* 5, 19) et selon le raisonnement vraisemblable[90] [...] le Père, « de qui viennent toutes choses », et le Fils, « par qui viennent toutes choses » (*1 Co* 8, 6), agissent semblablement en toutes choses, selon la même forme d'opération[91].

Ici, Grégoire ne parle pas plus d'une « unique opération » que ne le faisait Basile. « L'identité » semble interprétée comme « similitude », et non comme identité numérique. Dans les lignes qui suivent, Grégoire parle d'ailleurs de « la similitude *des* opérations »[92] et de la « *semblable* manière de l'opération du Père et du Fils »[93].

6.2 *À Eustathe et À Ablabios*

Dans le *Contre Eunome*, Grégoire de Nysse se place explicitement dans le sillage de Basile. C'est sans doute ce contexte qui explique que l'affirmation de l'unicité de l'opération trinitaire n'y apparaisse pas. Même quand Grégoire,

---

87 *Eun.* I 386-405.

88 *Eun.* I 386-394.

89 *Eun.* I 398, 87-88 (SC 524 172) : τὴν ταὐτότητα πάντως τῆς ἀποτελεσθείσης οὐσίας.

90 Décidément, le platonicien, c'est Grégoire, et non Eunome. Le « discours vraisemblable » est une expression récurrente du *Timée* : 30b ; 48d et *passim*. A. Radde-Gallwitz défend la même opinion d'un Grégoire plus platonicien qu'Eunome à propos du *Cratyle* (*Gregory of Nyssa's Doctrinal Works*, 136) et déclare qu'Eunome est motivé par sa lecture de la Bible plus que par celle de Platon (135).

91 *Eun.* I 395, 62-396, 76 (SC 524 170-172) : ᾧ τρόπῳ ἐνεργεῖ ὁ πατήρ, πάντα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ, κατά τε τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου φωνὴν καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον [...] ἐν πᾶσιν ὁμοίως ὁ πατὴρ « ἐξ οὗ τὰ πάντα » καὶ ὁ υἱὸς « δι' οὗ τὰ πάντα » κατὰ ταὐτὸ τῆς ἐνεργείας εἶδος ἐργάζονται.

92 *Eun.* I 398, 84-85 (SC 524 172) : τῇ τῶν ἐνεργειῶν ὁμοιότητι.

93 *Eun.* I 398, 86-87 (SC 524 172) : ἡ ὁμοιοτροπία τῆς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐνεργείας.

dans le traité *À Eustathe*[94], va jusqu'à parler d'une « unique opération du Père et du Fils et de l'Esprit saint, qui ne diffère ni ne se distingue en rien »[95], l'identité de l'opération doit être interprétée comme identité entre plusieurs opérations, puisque Grégoire parle aussi de « l'identité *des* opérations »[96].

En revanche, dans le traité *À Ablabios*[97], Grégoire va plus loin. Il pose explicitement la question de l'unicité numérique de l'opération trinitaire :

> Raisonnons pour savoir si cette opération est à attribuer à une seule des personnes qui sont confessées dans la sainte Trinité, ou si la faculté d'agir s'étend à travers les trois[98].

L'opération dont il est question, celle de voir, s'identifie, par le biais de l'étymologie, avec la « divinité ». Si chaque personne de la Trinité possède la divinité, on ne dit pas, pour autant, qu'elles sont trois dieux. Cette règle grammaticale de la théologie trinitaire est paradoxale. De plusieurs hommes possédant chacun la faculté rhétorique, on dit qu'ils sont plusieurs rhéteurs, car

> même si, tout en étant plusieurs, ils ⟨exercent⟩ une seule opération, chacun agit par soi, séparément, sans être solidaire dans son opération particulière de ceux qui exercent la même occupation[99].

C'est pourquoi,

> en toute propriété, on utilise le pluriel, puisque chacun d'entre eux est coupé des autres pour sa propre délimitation (περιγραφήν) selon la manière propre de l'opération (τὸ ἰδιοτρόπον τῆς ἐνεργείας)[100].

---

94 *Eust.* (GNO III.1 11, 2-15, 7), soit la deuxième moitié du traité.

95 *Eust.* (GNO III.1 11, 12-13) : μίαν […] τὴν ἐνέργειαν πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου ἐν μηδενὶ διαφέρουσάν τι ἢ παραλλάσσουσαν.

96 *Eust.* (GNO III.1 14, 21 ; 15, 5-6) : τῆς τῶν ἐνεργειῶν ταὐτότητος. Passage semblable dans la *Ref*. 212-214 : Les opérations de l'Esprit sont les mêmes que celles du Père et du Fils, de « l'identité des opérations » (τῆς ταὐτότητος τῶν ἐνεργημάτων, 214), on déduit que l'Esprit a « la même puissance et la même nature » (213) que le Père (et le Fils).

97 *Abl.* (GNO III.1 44, 17-51, 15).

98 *Abl.* (GNO III.1 44, 19-21) : λογισάσθω τὴν ἐνέργειαν ταύτην, πότερον ἑνὶ πρόσεστι τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι πεπιστευμένων προσώπων ἢ διὰ τῶν τριῶν διήκει ἡ δύναμις.

99 *Abl.* (GNO III.1 47, 11-14) : κἂν μιᾶς ὦσιν ἐνεργείας οἱ πλείονες, καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος ἀποτεταγμένως ἐνεργεῖ τὸ προκείμενον, οὐδὲν ἐπικοινωνῶν ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν ἐνεργείᾳ πρὸς τοὺς τὸ ἴσον ἐπιτηδεύοντας.

100 *Abl.* (GNO III.1 47, 19-20) : κυρίως πολλοὶ ὀνομάζονται, ἑκάστου αὐτῶν εἰς ἰδίαν περιγραφὴν κατὰ τὸ ἰδιότροπον τῆς ἐνεργείας ἀποτεμνομένου τῶν ἄλλων.

En revanche,

> dans le cas de la nature divine, nous n'avons pas appris que le Père fasse telle chose par soi, sans que le Fils n'y soit rattaché, ni que le Fils agisse d'une manière particularisante sans l'Esprit. Toute l'opération qui vient de Dieu et s'étend sur la création et reçoit tel ou tel nom selon les multiples concepts, s'élance depuis le Père, s'avance à travers le Fils et se parfait dans l'Esprit saint. C'est pourquoi le nom de l'opération ne se divise pas selon le nombre des agents[101].

La dernière proposition cherche à cerner le paradoxe : il y a bien trois « agents » (ἐνεργοῦντες), mais une seule opération (ἐνέργεια). Grégoire reformule aussitôt le paradoxe en le soulignant par une structure adversative. Tout ce qui arrive « arrive par l'intermédiaire des trois, sans pourtant qu'il arrive trois événements »[102].

Trois agents à travers lesquels transite, selon un ordre déterminé, une unique opération. Telle est la manière dont Grégoire de Nysse reformule la solution trifonctionnelle héritée d'Origène. Le Cappadocien n'ira jamais jusqu'à parler de la Trinité comme de l'agent unique de cette unique opération[103].

7 Conclusion

Grégoire de Nysse occupe une place intermédiaire dans l'histoire de la théologie de l'opération trinitaire, depuis la définition par Origène d'opérations propres à chacune des hypostases divines, en passant par l'*inseparabilis operatio*[104] d'Augustin, jusqu'à l'affirmation scholastique selon laquelle la Trinité, dans ses œuvres orientées vers le monde créé, agit comme un unique agent : *Omnia opera ad extra communia sunt*.

---

101 *Abl.* (GNO III.1 47, 21-48, 4) : ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως οὐχ οὕτως ἐμάθομεν ὅτι ὁ πατὴρ ποιεῖ τι καθ' ἑαυτόν, οὗ μὴ συνεφάπτεται ὁ υἱός, ἢ πάλιν ὁ υἱὸς ἰδιαζόντως ἐνεργεῖ τι χωρὶς τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη ἐκ πατρός ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. Διὰ τοῦτο εἰς τὸ πλῆθος τῶν ἐνεργούντων τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ διασχίζεται.

102 *Abl.* (GNO III.1 48, 7-8) : Διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα.

103 On pourrait comparer avec la solution proposée par G. Émery, « Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334-353.

104 Augustin, *Trin.*, I 6, 12 et *Enchir.*, 12, 38 : *neque enim separabilia sunt opera Trinitatis*.

Grégoire se montre assurément tributaire du schéma tri-fonctionnel hérité d'Origène et de la manière dont Basile l'a reformulé dans le cadre de la controverse avec Eunome. Toutefois, le Nysséen a modifié ce schéma tri-fonctionnel sous l'influence des *Lettres à Sérapion*, ce qui fait de lui, pour reprendre une expression de Christopher Beeley, « le plus athanasien des Cappadociens »[105].

Bibliographie

Alexandre, M., « La variante de Lc 11,2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison Dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques », dans M. Cassin – H. Grelier (eds.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), Paris 2008, 163-189.

Barnes, M.R. *The Power of God in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2001.

Batllo, X., *Ontologie scalaire et polémique trinitaire : le subordinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν – ἄκτιστον dans le* Contre Eunome *I de Grégoire de Nysse* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 10), Münster 2013.

Beeley, Ch., « The Holy Spirit in the Cappadocians : Past and Present », *Modern Theology* 26 (2010) 90-119.

Beeley, Ch., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2008.

DelCogliano, M., « Eusebian Theologies of the Son as Image of God before 341 », *JECS* 14 (2006) 459-484.

Émery, G., « Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334-353.

Grzeywaczewski, J., « L'opération commune de la sainte Trinité *ad extra* d'après Didyme d'Alexandrie », *Studia Theologica Varsaviensia* 54 (2016) 209-232.

Isaye, G., « L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Grégoire de Nysse », *RechSR* 27 (1937) 422-439.

Krivochéine, B., « Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse », *Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 91-92 (1975) 133-158.

Larchet, J.-C., *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène* (Cogitatio Fidei 272), Paris 2010.

Martzelos, G., *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessalonikè 1993[2].

105 Ch. Beeley, « The Holy Spirit in the Cappadocians : Past and Present », 110 : « the more Athanasian Gregory of Nyssa ».

Merino, M., « El *Stromata* VIII de Clemente de Alejandría », *Scripta Theologica* 37 (2005) 13-51.

Morales, X., « La préhistoire de la controverse filioquiste », *ZAC* 8 (2004) 317-331.

Morales, X., « Las operaciones personales en la teología trinitaria de Orígenes », *Teología y Vida* 58 (2017) 447-471.

Morales, X., *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (ÉA-SA 180), Paris 2006.

Moutsoulas, E., « 'Essence' et 'Énergies' de Dieu selon St Grégoire de Nysse », *StPatr* 18.3 (1989) 517-528.

Quillet, P., « L'ontologie scalaire de Charles de Bovelles », dans M. Laporte – J.-C. Margolin (éd.), *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire 1479-1979. Actes du colloque international tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1979*, Paris 1982, 171-179.

Radde-Gallwitz, A., *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works : A Literary Study* (OECS), Oxford 2018.

L’ « Esprit du Christ » d’après la 3e Homélie de Grégoire de Nysse sur la Prière dominicale

Michel Stavrou

Dans sa troisième Homélie sur le Notre Père, le commentaire fait par Grégoire de Nysse de la deuxième demande « Que ton règne vienne ! » est particulièrement original. Il présente tout d’abord le règne (βασιλεία) de Dieu comme signifiant la venue de l’Esprit saint, en faisant appel à une autre version de la deuxième demande, attestée dans certains manuscrits de *Lc* 11, 2 : « Que ton Esprit Saint vienne sur nous et nous purifie ! »[1] Cette variante, rappelle Christian Boudignon, l’un des réalisateurs de la nouvelle édition des *Homélies sur le Notre Père* parue dans la collection « Sources chrétiennes »[2], pourrait faire allusion à une chrismation pré-baptismale[3], liturgie attestée effectivement dans la tradition syro-mésopotamienne primitive[4] et dans les catéchèses baptismales de Jean Chrysostome[5].

Désireux de défendre la divinité de l’Esprit Saint face aux pneumatomaques, Grégoire de Nysse souligne que si l’Esprit Saint est règne, il est souverain et ne peut donc être une créature. Puis il fait usage d’un raisonnement trinitaire sans doute inspiré par les *Lettres à Sérapion* d’Athanase d’Alexandrie. Pour établir que l’Esprit Saint est éternellement issu du Père, il s’efforce de montrer l’intimité de l’Esprit avec le Verbe de Dieu qui lui-même se trouve éternellement dans le sein du Père. Le Fils et l’Esprit déploient dans l’économie du salut

1 Voir M. Alexandre, « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l’Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques », in : M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), 2008, 163-189.

2 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*.

3 Boudignon, in : Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 153-154.

4 Une série de textes atteste ce rituel particulier de l’initiation chrétienne : *Actes de Thomas*, éd. H. Drijvers, *NTA* II, Westminster 1992, 399 ; E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Nativitate* (*Epiphania*) (CSCO 186, Script. syr. 82), Louvain 1959, 112 ; Aphraate le Sage, *Homélies*, XII (E.J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington 1945, 108-112). On n’y trouve pas d’autre onction que celle qui a lieu *avant* le baptême ; cette onction pré-baptismale est comprise comme remettant les péchés. Voir G. Winkler, « The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources », in : *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), Roma 1978, 317-324.

5 Dans ces catéchèses (éd. A. Wenger [SC 50]), Jean Chrysostome ne mentionne qu’une onction, pré-baptismale, réalisée avec le *myron*.

 | DOI:10.1163/9789004463011_026

une même et unique puissance et activité, qui consiste notamment à purifier les péchés. S'ils partagent une même puissance, ils sont donc de même nature ; or le Père et le Fils sont aussi de même nature ; les trois sont donc d'une même et unique nature divine. Mais Grégoire va plus loin : il entend réfléchir également à ce qui distingue le Fils et l'Esprit dans la communion trinitaire.

L'exégèse de Grégoire dans la troisième Homélie nous introduit ainsi en termes simples au cœur de sa vision du mystère trinitaire, comme le montrent les nombreux parallèles que l'on peut établir avec ses œuvres dogmatiques : que ce soit le discours *Contre les macédoniens*, son traité pneumatologique, mais aussi son *Discours catéchétique* et quelques traités composés dans la dernière partie de sa vie, comme l'*Ad Ablabium*. Je voudrais montrer dans quelle mesure la relation d'unité interpersonnelle entre le Fils et l'Esprit Saint est présentée dans cette homélie de manière condensée et synthétique par rapport à d'autres traités du même auteur. Ensuite je m'efforcerai de relier l'usage, par Grégoire, de l'expression scripturaire « l'Esprit du Christ » au thème de l'existence de l'Esprit « par le Fils » que Grégoire a développé ailleurs.

Mais dans un premier temps, il convient d'aborder un problème délicat qui se pose, me semble-t-il, dans l'établissement du texte de la troisième Homélie, dans le cadre de la nouvelle édition parue aux « Sources chrétiennes ». Le passage dont il s'agit concerne, en effet, directement le thème de cet article. Ces deux expressions – « Esprit du Christ » (Πνεῦμα Χριστοῦ) et « par le Fils » (διὰ τοῦ Υἱοῦ) – nous rappellent que le choix du simple génitif ou de certaines prépositions a pris une importance particulière dans les discussions du IVe siècle sur la divinité de l'Esprit[6]. Dans les *Homélies sur le Notre Père*, cela se traduit concrètement par un problème éditorial délicat et nous nous arrêterons donc d'abord sur le texte édité par les auteurs du volume de « Sources chrétiennes ».

1 L'Esprit Saint selon Grégoire de Nysse : attesté « appartenir au Fils » ou « être issu du Fils » ?

Grâce à l'intégration de dix manuscrits jusque-là ignorés et à une analyse plus fine de l'histoire du texte, la nouvelle édition réalisée par Christian Boudignon et Matthieu Cassin améliore très sensiblement celle de John Francis Callahan. Cependant, un choix particulier des éditeurs ne nous semble pas convaincant pour un lecteur avisé : il s'agit de la restitution du passage central de la troisième Homélie, relatif à la propriété hypostatique du Saint-Esprit (que je citerai

6 Voir la question de la doxologie posée par Amphiloque d'Iconium à Basile de Césarée qui répond par son *Traité du Saint-Esprit*.

d’après l’édition précédente de Callahan avec ma traduction) : Ὁ γὰρ μονογενὴς υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς ὀνομάζεται, καὶ μέχρι τούτου ὁ λόγος ἵστησιν αὐτῷ τὸ ἰδίωμα. *Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ [ἐκ] τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται* (« Car le Fils unique engendré est nommé *issu du Père* par la divine Écriture, et la raison[7] limite sa propriété à cela. *Tandis que le Saint-Esprit est à la fois dit issu du Père et attesté appartenir au Fils* »)[8].

Dans la dernière partie de la dernière phrase grecque : *καὶ [ἐκ] τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται*, J.F. Callahan avait mis la préposition ἐκ entre crochets droits malgré sa présence dans la plupart des manuscrits. En effet, à la suite du philologue allemand Werner Jaeger, éditeur principal de l’œuvre de Grégoire, il estimait hautement improbable que ce ἐκ soit de la main de Grégoire, car cela signifierait que pour l’évêque de Nysse l’Écriture témoigne que l’Esprit Saint est « issu du Fils » (ἐκ τοῦ υἱοῦ). Or jamais, dans son œuvre abondante, Grégoire ne présente cette idée que l’Esprit Saint serait issu du Fils. Ce serait une curieuse anticipation du *Filioque* augustinien, tout à fait unique et sans explication de l’auteur qui, pourtant, un peu auparavant, déclare classiquement que « le Fils est sorti du Père, selon ce que dit l’Écriture, et l’Esprit est issu de Dieu et procède du Père »[9], sans suggérer l’idée que l’Esprit soit issu du Fils. Qui plus est, dans une simple homélie, adressée, comme le rappellent les éditeurs, à de simples fidèles de la campagne, Grégoire introduirait une formule trinitaire nouvelle, absente de tous ses exposés dogmatiques, et sans fournir la moindre explication ? Hypothèse invraisemblable selon nous. Dans son traité *Contre les macédoniens*, rédigé sans doute au temps du concile de Constantinople (381), donc quelques années avant les *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire dit de l’Esprit qu’il est « issu de Dieu et appartient au Christ, comme il est écrit »[10]. La proximité frappante entre cette expression et la phrase controversée de la troisième Homélie donne à penser qu’il est raisonnable de considérer, avec Jaeger et Callahan, le second ἐκ comme une dittographie commise par un copiste grec (entre les IVe et IXe s.) : le ἐκ dans καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ résulterait d’une reprise du premier ἐκ de la structure καὶ ἐκ τοῦ Πατρός.

Ch. Boudignon, « tout en admettant la possibilité d’une erreur de copiste », déclare curieusement vouloir « tourner la page d’un siècle d’aveuglement »[11] et affirme que la « question est réglée d’un point de vue philologique : il n’y

7 Il semble préférable de traduire ici *logos* par « raison » et non par « le Verbe ». Pour un usage du même terme en ce sens dans un contexte analogue, voir *Eun.* I 22 (SC 524 94, 70).
8 *Or. dom.* III (GNO VII.2 42-43).
9 *Or. dom.* III (SC 422, 3-4).
10 *Maced.* (GNO III.1 89-90) : ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι, καθὼς γέγραπται.
11 Boudignon, in : Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 157.

a pas d'interpolation »[12]. Autrement dit le ἐκ serait bien de Grégoire, « si l'on accepte de *lire le texte des manuscrits* »[13]. Cette dernière déclaration nous paraît bien étrange car le travail d'édition ne se réduit pas à reprendre systématiquement le texte lu dans les manuscrits, mais à opérer régulièrement des choix discriminants ou des corrections, ce qui signifie une reconstitution complexe. « Lisons le texte donné par les manuscrits »[14], répète Ch. Boudignon avant de proposer une nouvelle explication de sa décision d'éditeur. En réalité, le texte édité résulte d'une lecture *critique* des manuscrits, ces témoins étant précieux mais parfois trompeurs. L'éditeur semble défendre l'idée que la démarche d'édition critique des textes devrait par principe être dissociée de l'analyse de leur contenu et de toute critique interne, un principe pourtant démenti par la pratique car les erreurs de copistes sont monnaie courante dans l'histoire d'un texte. Ainsi la présence du ἐκ dans les manuscrits grecs (le plus ancien daté du IXe s.) mais aussi dans les deux manuscrits syriaques (VIe-VIIe s.) montre sa présence probable – du fait d'un copiste – dans l'archétype commun (avant VIe-VIIe s.), mais ne prouve rien au niveau de l'original du IVe siècle.

Après avoir reproché à Jaeger d'avoir « voulu régler théologiquement un problème philologique », Ch. Boudignon semble faire de même (mais en un sens opposé) en soutenant longuement que Grégoire, s'inspirant de la triade plotinienne, aurait défendu l'idée que l'Esprit Saint, en tant qu'hypostase, est issu du Fils[15] : Grégoire aurait ainsi réexprimé autrement la thèse selon laquelle l'Esprit est issu du Père « par (διά) » le Fils (*À Ablabius*, 56). Or, dans cet autre traité, il s'agit de toute autre chose : l'évêque de Nysse n'écrit jamais que l'Esprit est « issu *du* Fils » (ἐκ τοῦ Υἱοῦ), mais « issu du Père *par* le Fils » (ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ).

Considérer que, pour Grégoire, « comme le Père est cause du Fils, le Fils est cause de l'Esprit » nous paraît abusif et anachronique. Abusif, car on ne trouve nulle part chez Grégoire l'idée, même suggérée de façon indirecte, que, dans la Trinité immanente, la causalité du Père serait partagée par le Fils ; la monarchie du Père est pour lui, comme pour les autres Cappadociens, un principe qui exclut une causalité intratrinitaire du Fils. Ainsi dans son traité *Ad Graecos* (écrit autour de 381), Grégoire fonde l'unicité divine non sur l'*ousia* divine comme telle mais sur la monarchie du Père :

12 *Ibidem*, 160.
13 *Ibidem*, 165.
14 *Ibidem*, 161.
15 *Ibidem*, 161-168.

> Nous affirmons résolument que le causateur unique avec ceux qui sont causés par Lui est proprement un seul Dieu (κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν τεθαρρηκότως).[16]

La théorie du Fils cause seconde de l'Esprit est très tardive à Byzance, puisqu'elle n'est pas attestée avant les XIIe-XIIIe siècles, sous l'influence du filioquisme de l'Occident médiéval, chez un auteur comme Nicétas de Maronée puis dans le cercle des latinophrones partisans de l'unionisme de Michel VIII Paléologue. Il apparaît donc pour le moins anachronique de l'associer à la théologie trinitaire de Grégoire de Nysse.

Il est louable, bien sûr, de la part des éditeurs d'avoir voulu aborder à nouveaux frais une difficulté textuelle bien réelle, mais les arguments longuement développés pour imposer ce ἐκ τοῦ Υἱοῦ ne nous semblent pas raisonnables et il est plus vraisemblable de considérer que Grégoire de Nysse reprend à cet endroit très simplement ce qu'il exprimait auparavant dans la même homélie : l'Esprit est attesté par l'Écriture « appartenir au Fils ».

2 Relation entre Fils et Esprit Saint : asymétrie du syntagme « l'Esprit du Christ »

Un passage important de cette troisième Homélie est sans conteste celui qui établit la distinction hypostatique des personnes divines après avoir montré la communauté de nature qui existe entre les trois par l'identité de leur activité et de leur puissance. Grégoire a recours ici au registre d'une causalité intratrinitaire. On peut se demander pourquoi, dans cette catéchèse pastorale, il n'emploie pas les termes techniques adéquats qui caractérisent pour les auteurs néo-nicéens les propriétés hypostatiques du Père, du Fils et de l'Esprit, à savoir les verbes γεννᾶσθαι et ἐκπορεύεσθαι et tous les substantifs associés ἀγέννητον, γεννητόν, ἐκπορευτόν, etc. On peut penser que Grégoire cherche seulement à se mettre à la portée de ses auditeurs en évitant l'usage de termes complexes qui ont fait l'objet de dures controverses et de malentendus avec les eunomiens et les pneumatomaques.

Après avoir mis en évidence la propriété du Père qui est d'être sans cause, « ce que l'on ne peut pas voir (τοῦτο οὐκ ἔστιν ἰδεῖν) pour le Fils et l'Esprit »[17],

16 *Graec.* (GNO III.1 25, 6-8).

17 *Or. dom.* III (SC 422, 2). Signalons ici une erreur de traduction : τοῦτο οὐκ ἔστιν ἰδεῖν est traduit « cela n'est pas un propre » (423), comme si la leçon ἴδιον (voir apparat) avait été retenue par les éditeurs, ce qui n'est pas le cas.

Grégoire présente avec simplicité ce qui distingue entre elles les deux personnes, Fils et Esprit Saint, issues du même causateur, le Père. Tandis que le propre du Fils unique est d'être simplement « issu du Père » (ἐκ τοῦ Πατρός)[18], le propre du Saint-Esprit est d'être non seulement « issu du Père », mais également « attesté comme appartenant au Fils » (καί [ἐκ] τοῦ Υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται)[19].

Grégoire semble soucieux de ne pas encourir le reproche, auprès des pneumatomaques, d'introduire potentiellement une sorte de rivalité entre l'Esprit et le Fils, tous deux étant issus du Père, comme si l'Esprit et le Fils ne pouvaient se distinguer. C'est pourquoi le Nysséen met en évidence l'existence d'une dissymétrie dans la Révélation chrétienne à propos des relations entre Fils et Esprit Saint. Cette dissymétrie est symbolisée par le syntagme apostolique « l'Esprit du Christ » qui renvoie à *Rm* 8, 9 et *1 P* 1, 11, mais aussi à *Ga* 4, 6 où saint Paul mentionne l'« Esprit du Fils » et développe la théologie paulinienne de l'adoption filiale. Grégoire est bien conscient d'une telle dissymétrie puisqu'il indique expressément : « Le Fils [...] n'est pas de l'Esprit et n'est pas dit lui appartenir »[20] ; de plus, si l'on évoque « l'Esprit du Christ », on ne peut pas, en revanche, parler du « Christ de l'Esprit »[21]. Sa conclusion est simple : « Cette propriété distingue clairement et sans confusion »[22] le Fils et l'Esprit.

Il est intéressant de comparer cette approche de la relation Fils / Esprit avec ce qu'en dit Grégoire dans ses autres écrits, en rappelant que les *Homélies sur le Notre Père* ont vraisemblablement été prononcées dans la seconde moitié des années 380[23].

Dans la deuxième partie du livre I du *Contre Eunome*, composé sans doute en 380, on trouve une approche sensiblement différente : Grégoire compare la relation Fils / Esprit à la relation Père / Fils. Il pose en effet que « le Fils prééternel est la gloire du Père (δόξα τοῦ Πατρός) et semblablement (ὁμοίως δέ) l'Esprit du Christ, qui est toujours considéré ensemble (ἀεὶ συνθεωρούμενον) avec le Fils et le Père, est la gloire du Fils (τοῦ Υἱοῦ δόξα) »[24]. Grégoire fait ici allusion à *Jn* 16, 14 où Jésus annonce que l'Esprit Saint le glorifiera : l'Esprit est donc en ce sens

18 *Or. dom.* III (SC 422, 13).

19 *Or. dom.* III (SC 424, 2), en suivant ici l'édition de Callahan, du fait de notre réserve (expliquée plus haut) quant à l'adoption de la préposition ἐκ par les nouveaux éditeurs.

20 *Or. dom.* III (SC 424, 5-6) : ὁ δὲ Υἱός [...] τοῦ Πνεύματος οὔτε ἐστὶν οὔτε λέγεται.

21 *Or. dom.* III (SC 424, 8-9) : ὥσπερ Χριστοῦ τὸ Πνεῦμα λέγομεν, οὕτω καὶ τοῦ Πνεύματος Χριστὸν ὀνομάσαι.

22 *Or. dom.* III (SC 424, 9-10) : Ταύτης τοίνυν τῆς ἰδιότητος τρανῶς καὶ ἀσυγχύτως τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διακρινούσης.

23 Voir M. Cassin, in : Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 26-29.

24 *Ref.* 26 (GNO II 139 ; SC 524 164-165).

la « gloire du Fils ». Mais l'intérêt est le parallèle établi dont témoigne l'adverbe ὁμοίως. De même que le Fils est la gloire du Père, de même l'Esprit Saint est la gloire du Fils. Nous trouvons là l'influence d'Athanase d'Alexandrie qui, dans sa première *Lettre à Sérapion*[25], qualifiait l'Esprit Saint d'« image du Fils », tout comme le Fils est l'image du Père (*Col* 1, 15), sans doute à partir d'une lecture de *1 Co* 12, 3 : « Nul ne peut dire : '*Jésus est* Seigneur', si ce n'est *par* l'Esprit Saint. » C'est en faisant reconnaître la Seigneurie du Christ que l'Esprit se manifeste comme gloire du Fils. Grégoire souligne ici d'une autre manière le caractère non réversible des propriétés du Fils et de l'Esprit.

De même, dans son traité *Contre les macédoniens*, Grégoire dit de l'Esprit Saint qu'il est « issu de Dieu et qu'il appartient au Christ (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι), comme il est écrit »[26]. Et il précise : « Celui qui reçoit l'Esprit avec piété voit dans l'Esprit la gloire de l'Unique engendré (ἐν τῷ πνεύματι τοῦ μονογενοῦς τὴν δόξαν). »[27]

De façon assez proche, dans son petit traité *Ad Eustathium*, rédigé autour de 380, Grégoire souligne que le Christ est roi et qu'il est inconcevable sans l'Esprit qui est « l'onction du Fils unique engendré » : « Le règne (βασιλεία) du Fils ne se conçoit pas sans la dignité de l'Esprit Saint ; c'est pourquoi il est proprement nommé *Oint*, parce que ce nom fournit la preuve du lien inséparable et continuel qui l'unit au Saint Esprit. [...] L'onction (χρῖσις) est le symbole du règne (σύμβολον δὲ τῆς βασιλείας). »[28] C'est cela que reprend Grégoire dans sa troisième *Homélie sur le Notre Père* par une formule lapidaire : « L'Esprit est règne. »[29]

Cette approche de l'Esprit Saint consistant à souligner le caractère indissociable de la troisième hypostase envers le Fils semble propre à Grégoire de Nysse, surtout si on relit le cinquième *Discours théologique* de Grégoire de Nazianze, dans lequel celui-ci rejette les analogies anténicéennes comme source – ruisseau – fleuve ou soleil – rayon – lumière, préférant s'en tenir à une doxologie manifestant l'« isotimie » des trois personnes divines[30].

Ailleurs, Grégoire synthétise brièvement cette compréhension : « On appelle Christ celui qui depuis avant les siècles est revêtu de la gloire de l'Esprit, et c'est cela que signifie symboliquement son onction. »[31] On remarque l'importance

25 Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, I 24,7 (AW I.1.4 512).
26 *Maced.* (GNO III.1 89-90).
27 *Maced.* (GNO III.1 107, 10-11).
28 *Eust.* (GNO III.1 16, 10-17).
29 *Or. dom.* III (SC 414, 11).
30 Cf. Grégoire de Nazianze, *Or.* 31, 31-32 (SC 250 338-343).
31 *Antirrh.* (GNO III.1 222, 5-7).

de la dimension intratrinitaire, éternelle, accordée par Grégoire à cette onction du Christ, qui ne se limite donc pas à son humanité.

Là encore nous constatons que le Christ et l'Esprit sont pensés par Grégoire comme des personnes indissociables, de même dignité et même gloire, comme le proclama le concile de Constantinople.

Enfin, dans son *Discours catéchétique*, exposé systématique composé à une date incertaine, sans doute entre 381 et 387[32], visant à offrir une vue d'ensemble de la foi chrétienne aux éducateurs pour la préparation de leurs catéchèses, Grégoire explique dans le chapitre sur l'Esprit Saint :

> Il existe aussi un Esprit de Dieu qui *accompagne le Verbe et manifeste son activité* (συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ καὶ φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν) ; nous ne le concevons pas comme le souffle de la respiration [...] mais au contraire comme une force substantielle (δύναμιν οὐσιώδη) qui est perçue en elle-même comme hypostase particulière (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην), ne pouvant être séparée de Dieu, en qui elle est, ni du Verbe de Dieu qu'elle accompagne (ᾗ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ᾧ παρομαρτεῖ).[33]

En recourant au schéma triadologique νοῦς / λόγος / πνεῦμα, sans doute sous l'influence de Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse recourt ici à une analogie spirituelle entre l'homme et Dieu, pour mettre en évidence, à travers une homonymie de désignation, les liens organiques qui existent entre les trois hypostases divines et notamment la relation entre le Fils et l'Esprit[34].

Pour le Nysséen, la formule « l'Esprit accompagne le Verbe », dans le sens où le souffle doit toujours accompagner la parole, entend suggérer, à partir de

32 Les historiens sont partagés. Voir R. Winling, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique* (SC 453), Paris 2000, 125-130.

33 *Or. cat.* II (GNO III.4 12, 26-13, 8 ; trad. R. Winling [SC 453], 154-155). La deuxième partie du chap. II du *Discours catéchétique* (154, 15-33) se retrouve au début de l'*Additamentum* de la 16e *Catéchèse baptismale* de Cyrille de Jérusalem (*PG* 33 964C-D ; éd. W.C. Reischl – J. Rupp, Munich 1860 [repr. Hildesheim 1967], 248-249) et l'on pourrait *a priori* s'interroger sur la paternité de ce passage, mais une analyse sommaire du vocabulaire (l'usage, par exemple, de l'adj. προαιρετικός typique du Nysséen et absent des écrits de Cyrille, ou celui de l'expression nysséenne δύναμις οὐσιώδης absente également de l'œuvre de Cyrille) montre que le passage est très probablement de Grégoire et que, par suite d'une erreur de copiste, il a été intégré à la fin de la catéchèse XVI de Cyrille. Je remercie chaleureusement Françoise Vinel d'avoir attiré mon attention sur cette question.

34 Voir M. Stavrou, « L'Esprit Saint accompagne le Verbe. Récurrence d'une formule pneumatologique dans l'histoire de la théologie byzantine », in : G. Vergauwen – A. Steingruber (éd.), *Veni Sancte Spiritus ! Festschrift für Barbara Hallensleben*, Münster 2018, 395-410, ici 397-401.

l'économie divine, la présence *éternelle* de l'Esprit Saint auprès du Verbe de Dieu. Il s'agit, par le recours à une analogie anthropologique, de rendre plus accessible à l'intelligence de la foi la signification du syntagme néo-testamentaire « l'Esprit du Fils ».

3 « L'Esprit du Fils » et le thème nysséen de l'existence de l'Esprit « par le Fils »

Je voudrais évoquer pour compléter ce qui précède une autre approche de la relation entre le Fils et l'Esprit que l'on trouve abordée dans plusieurs écrits de Grégoire et qui concerne la procession de l'Esprit *per Filium*.

Le premier extrait vient du livre I du *Contre Eunome*. Après avoir présenté les propriétés distinctives du Père puis du Fils, Grégoire aborde celle de l'Esprit, d'abord négativement :

> L'Esprit Saint, tout en étant avec le Père et le Fils en communion (κοινωνίαν ἔχων) dans la nature incréée, est distingué à son tour de ceux-ci par des caractéristiques propres. En effet, sa caractéristique et sa marque la plus spécifique, c'est de n'être rien de ce que la raison considère comme propre au Père ou propre au Fils. Car le fait de n'être ni en tant qu'inengendré (ἀγεννήτως), ni en tant qu'Unique engendré (μονογενῶς) et néanmoins d'être pleinement (εἶναι δὲ ὅλως)[35] constitue sa propriété distinctive par rapport à ce qui a été dit [des deux autres].[36]

Toutefois, juste après cette approche apophatique quelque peu déconcertante, Grégoire apporte à la caractéristique de l'Esprit un contenu positif :

35 L'expression εἶναι δὲ ὅλως est utilisée également à propos du Fils (*Eun.* I 489 [GNO I 168 ; SC 524 230]) pour souligner la plénitude de l'existence des personnes divines. G. Maspero traduit εἶναι δὲ ὅλως par une glose : « but in being in such a way as to constitute a whole » (« Pneumatology », in : L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero [éd.], *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* [SVChr 99], Leiden, Boston 2010, 632-635, ici 633). Ce contresens conduit G. Maspero à interpréter le mode d'existence de l'Esprit selon Grégoire comme « bringing to unity, closing the circle of Glory as the bond of the Father and the Son », mais rien de tel ne se trouve pourtant exprimé chez l'évêque de Nysse.

36 *Eun.* I 279 (GNO I 108 ; SC 524 94), traduction revue par nos soins. Cette approche paradoxale rappelle la présentation de l'Esprit Saint par Grégoire de Nazianze dans son cinquième *Discours théologique* : l'Esprit n'est ni inengendré ni engendré mais « un moyen terme (μέσον) entre inengendré et engendré » (*Or.* 31, 8 [SC 250 290]).

> En effet, étant uni au Père selon l'incréé, l'Esprit est en revanche séparé de lui par le fait de n'être pas père comme lui l'est ; tandis qu'étant en union intime avec le Fils selon l'incréé [même dans le fait de tenir du Dieu de l'univers la cause de son existence], il en est en revanche éloigné par ce qui lui est particulier : par le fait que ce n'est pas à titre d'unique engendré (μήτε μονογενῶς) qu'il subsiste à partir du Père (ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι) et qu'il apparaît par le Fils lui-même (δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι)[37]. En revanche, la création subsistant (ὑποστάσης) par l'Unique engendré, pour qu'on n'aille pas croire que l'Esprit possède un caractère commun avec elle du fait qu'il apparaît (πεφηνέναι) par le Fils, c'est par son caractère invariable et immuable et en ce qu'il n'a pas besoin d'une bonté qui lui vienne d'ailleurs, que l'Esprit se distingue de la création.[38]

Notre auteur semble ici avoir emprunté l'expression pneumatologique d'« apparition de l'Esprit par le Fils » (δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι) au symbole de Grégoire le Thaumaturge (d'authenticité incertaine) qui indique : διὰ Υἱοῦ πεφηνός[39].

De plus, en rejetant clairement une identité de statut entre la création et l'Esprit Saint dans leur rapport au Fils, l'évêque de Nysse explique que subsister par le Fils (cas de la création) n'est pas la même chose qu'apparaître par le Fils (cas de l'Esprit). Autrement dit, la caractéristique de l'Esprit, « apparaître par le Fils », met en évidence une médiation éternelle du Fils dans la manifestation de l'Esprit qui subsiste à partir du Père, mais cette médiation est *épiphanique* et non ontologique (comme pour la création). Pour Grégoire, c'est par une telle médiation – non réversible – que l'Esprit Saint se distingue du Fils.

Un second passage du livre I du *Contre Eunome* reprend la même thématique de façon proche en appliquant à la communion trinitaire l'image pré-nicéenne de trois soleils liés entre eux :

> Il ne faut pas, en se soumettant à une image, donner prise aux accusateurs à cause du caractère déficient de l'exemple. Nous ne concevrons pas

37 Le parfait intransitif du verbe φαίνομαι, à valeur d'état présent, nous semble en général mieux rendu, en français, par le présent que par le passé composé (qui a tendance à concurrencer le passé simple).

38 *Eun.* I 280-281 (GNO I 108-109 ; SC 524 94-96), traduction revue par nos soins.

39 Voir *Thaum.* (GNO X.1 18, 15) ; L.-M. Froidevaux, « Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge », *RSR* 19 (1929) 193-247, notamment 232-247. On considère dorénavant que Grégoire de Nysse serait lui-même l'auteur du symbole attribué à Grégoire le Thaumaturge : voir L. Abramowski, « Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit », *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 87 (1976) 145-166.

> un rayon issu du soleil mais un autre soleil issu du soleil inengendré, resplendissant ensemble avec lui pour avoir été engendré, et se présentant en tout point de la même manière par la beauté, la puissance, la splendeur, la grandeur, l'éclat et toutes les qualités que l'on conçoit au sujet du soleil. Et de nouveau nous concevrons de la même façon une autre Lumière semblable, n'étant séparée par aucun intervalle de temps de la Lumière engendrée, mais resplendissant par celle-ci (ἐκλάμπον δι' αὐτοῦ), tout en tenant la cause de son hypostase (τὴν τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον) de la Lumière prototype.[40]

Là encore, Grégoire distingue bien les deux relations qui caractérisent l'Esprit Saint : tenir la cause de son hypostase du Père et « resplendir par le Fils ». La différence des verbes utilisés est assez claire pour souligner que, pour Grégoire, la relation du Fils à l'Esprit Saint n'implique aucune causalité ontologique. C'est une manière encore différente de traduire la non-réversibilité de l'expression « l'Esprit du Christ ».

À la lecture du passage de la troisième Homélie consacré à la différence entre le Fils et l'Esprit, on est frappé également de la proximité du raisonnement de Grégoire avec ce que l'on trouve dans son traité *À Ablabius* :

> En confessant l'invariance de la nature, nous ne nions pas la différence entre ce qui cause (αἴτιον) et ce qui est causé (αἰτιατόν) ; c'est seulement en cela que nous saisissons qu'ils se distinguent l'un de l'autre, par le fait de croire que l'un est cause et que l'autre est issu de la cause. Pourtant, nous concevons encore une autre différence dans ce qui est issu de la cause : en effet, l'un est issu immédiatement du premier (προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), tandis que l'autre en est issu *par celui qui est issu immédiatement du premier* (διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου) ; si bien que le titre d'*Unique engendré* demeure indubitablement attaché au Fils et qu'on ne peut pas douter que l'Esprit existe à partir du Père, car la médiation du Fils préserve à celui-ci son titre d'Unique engendré et n'écarte pas l'Esprit de sa relation naturelle avec le Père.[41]

On note ici cette phrase-clé : « Si bien [...] qu'on ne peut pas douter que l'Esprit existe à partir du Père ». La finalité même de l'exposé trinitaire de Grégoire n'était pas de préciser les relations intratrinitaires – suggérées en passant –,

40 *Eun.* I 533 (GNO I 180-181 ; SC 524 260-261).
41 *Abl.* (GNO III.1 55, 24-56, 10).

mais, là encore, d'établir que l'Esprit Saint est Dieu : l'Esprit reçoit, comme le Fils, son être du Père par une relation de nature (φυσική) avec lui : il est donc divin, sans se confondre avec le Fils qui, lui, comme Unique engendré, « est issu immédiatement du premier ». Car ce qui caractérise l'Esprit est le fait d'être issu du Père à travers la médiation du Fils unique, sans pour autant que cette médiation du Fils soit reconnue par Grégoire comme une fonction causale dans l'existence éternelle de l'Esprit. C'est ce qui démarque la vision nysséenne de toute approche de type subordinatianiste ou plotinienne.

Au terme de cet examen des écrits pneumatologiques de Grégoire, on s'aperçoit que, loin de faire usage de cette riche réflexion, notre auteur choisit, dans sa troisième *Homélie sur le Notre Père*, de s'en tenir sommairement aux formules de l'Écriture sainte. La raison nous semble d'abord d'ordre pédagogique : son homélie entend s'adresser non à des intellectuels mais à de simples fidèles de la campagne.

4 Conclusion

Dans cette homélie, nous percevons que la personne de l'Esprit Saint est toujours envisagée par Grégoire de Nysse comme existant éternellement dans un faisceau de relations multiples : l'Esprit divin est celui qui à la fois procède du Père et appartient au Fils sur lequel il repose comme son onction. De même le Père engendre le Fils mais fait aussi procéder l'Esprit Saint ; enfin le Fils est celui qui est engendré du Père et par qui procède l'Esprit Saint. La Trinité est une communion de personnes liées entre elles par des relations non binaires mais ternaires, ce qui est malaisé à concevoir rationnellement.

Autant que les autres Pères cappadociens, Grégoire a bien eu conscience que la mise en lumière du mystère du Dieu un et trine exige de faire éclater les concepts et donc de dépasser la simple rationalité qui procède en opposant et en juxtaposant. Ainsi, comme il l'explique, « la conception juste au sujet de la divinité est affermie, de sorte que la Trinité est dénombrée par les hypostases sans être fractionnée en éléments de nature différente »[42]. Grâce à l'équivalence qu'il pose entre *Mt* 6, 10 et la variante de *Lc* 11, 2, désignant l'Esprit Saint comme le règne de Dieu, Grégoire transforme l'exégèse traditionnelle de la deuxième demande du Notre Père en un exposé de théologie trinitaire reconnaissant la pleine divinité des trois hypostases, en toute fidélité à l'*horos* du concile de Constantinople (381).

42 *Or. dom.* III (SC 426, 2-5).

Bibliographie

Abramowski, L., « Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit », *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 87 (1976) 145-166.

Alexandre, M., « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les Pneumatomaques », in : M. Cassin – H. Grelier (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007* (ÉA-SA 184), 2008, 163-189.

Froidevaux, L.-M., « Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge », *RSR* 19 (1929) 193-247.

Maspero, G., « Pneumatology », in : L.-F. Mateo-Seco – G. Maspero (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (SVChr 99), Leiden, Boston 2010, 632-635.

Stavrou, M., « L'Esprit Saint accompagne le Verbe. Récurrence d'une formule pneumatologique dans l'histoire de la théologie byzantine », in : G. Vergauwen – A. Steingruber (éd.), *Veni Sancte Spiritus ! Festschrift für Barbara Hallensleben*, Münster 2018, 395-410.

Winkler, G., « The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Erliest Armenian Sources », in : *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), Roma 1978, 317-324.

Winling, R., *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique* (SC 453), Paris 2000.

La preghiera guarisce il morbo dell'anima: un'interpretazione dell'*Or. dom.* IV di Gregorio Nisseno

Matteo Monfrinotti

L'*Omelia* IV (o *Logos* Δ′) di Gregorio Nisseno, dedicata all'esegesi della terza e quarta petizione della preghiera del *Padre nostro* («sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra» e «dacci oggi il nostro pane quotidiano»), è strutturata in quattro parti precedute da un *Esordio* funzionale alla spiegazione[1]:

- la prima è dedicata alla prima parte della terza petizione («sia fatta la tua volontà»);
- la seconda alla seconda parte della terza petizione («come in cielo così in terra»);
- la terza prosegue volutamente con il commento della quarta petizione («dacci il nostro pane»)
- la quarta spiega il solo avverbio "oggi" in riferimento alla richiesta del pane.

Il presente contributo si sofferma sulla prima parte dell'omelia, quella immediatamente successiva all'esordio e dedicata all'enunciato «sia fatta la tua volontà».

1 *Omelia* IV, parte prima: l'esegesi del Nisseno

La spiegazione, di carattere predicatorio, ma di linguaggio non propriamente popolare, è subito orientata a proporre un significato psico-pneumatico, o etico-spirituale, attraverso il quale far comprendere che l'anima e la mente

1 All'*Oratio dominica* Gregorio di Nissa dedica cinque *logoi*: Logos primo (A′) sulla necessità della preghiera; Logos secondo (B′) dedicato a «Padre nostro che sei nei cieli»; Logos terzo (Γ′) sulla petizione «sia santificato il tuo nome»; Logos quarto (Δ′) per commentare «sia fatta la tua volontà come in cielo cosi in terra» e «dacci oggi il nostro pane quotidiano»; Logos quinto (E′) sulla petizione «rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori»; siamo di fronte alla prima testimonianza patristica in cui il commento al *Pater* appartiene a un *corpus homileticum*. Della stessa tipologia di commento daranno testimonianza Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, Cromazio di Aquileia, e Agostino. Sul periodo di composizione del *corpus homileticum* del Nisseno, sul luogo, sui destinatari e sulle altre questioni di carattere introduttivo, cf. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur notre Père*, 11-71.

 | DOI:10.1163/9789004463011_027

(ψυχή e νοῦς), affinché l'uomo possa compiere la volontà di Dio, devono godere di assoluta sanità, cioè di quella salute garantita e governata dalla virtù, una volta rimossi brama, desiderio, appetito nocivo e persino letale. Pertanto l'*Omelia* IV, senza soffermarsi sui singoli *grammata* della petizione, elabora un commento che si distingue da quelli composti da autori precedenti a Gregorio di Nissa[2].

L'esordio dell'*Omelia* presenta una riflessione lunga e, a prima vista, fuori tema tanto che lo stesso Nisseno, in una interrogativa retorica, con funzione prudentemente esplicativa, rivolge all'uditorio la seguente domanda: «che cosa vuol dire questo lungo proemio del discorso (τί δή μοι βούλεται τὸ μακρὸν τοῦτο τοῦ λόγου προοίμιον;)?» E l'interrogativa già conferma lo stile dialogante o, quanto meno, la modalità espositiva di chi vuole procedere per dimostrazione al fine di convincere chi ha di fronte e, non meno, il futuro lettore.

Di qui si giustifica la sorta di aneddoto introdotto (fittizio o no che sia l'evento raccontato) per fare riferimento a una discussione, a cui avrebbe assistito lo stesso Nisseno: un tale medico intratteneva sulle cause della malattia sostenendo, quale causa primaria, il venir meno dell'equilibrio tra gli elementi che compongono il corpo.

Dalle riflessioni mediche e terapeutiche il Nisseno trae spunto – quasi fossero metafora – per trasferirsi sul significato di "compiere la volontà di Dio" e sviluppare un insegnamento di carattere etico e spirituale pertinente alla petizione in oggetto. Di conseguenza il discorso viene subito modulato secondo un registro esplicativo il cui vocabolario ruota attorno ai concetti di male, malattia, salute, sanità e medico (νόσος, νόσημα, πάθημα, ὑγίεια, ἰατρός). Le teorie di diagnosi e di terapia sono perfettamente idonee a entrare nel merito delle pas-

2 Cf. Tertulliano (*De oratione*), Origene (*De oratione*), Cipriano (*De dominica oratione*); Cirillo di Gerusalemme (*V Catechesis mystagogica*). Tra gli studi dedicati alla recezione e alla esegesi della *oratio dominica* negli autori cristiani, cf., in particolare, A.-G. Hamman, «Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l' Église», *La maison Dieu* 85 (1966) 41-68; H. Crouzel, «Les deux commentaires les plus anciens du Notre Père», *Studia missionaria* 14 (1975) 293-309; V. Grossi, *Tertulliano, Cipriano, Agostino: il Padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi della preghiera*, Roma 1980; M.B. Von Stritzky, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989; S. Sabugal, *Il Padre nostro nella catechesi antica e moderna*, Bologna 1994 (ampio lavoro di carattere antologico); Ch.-B. Amphoux, «Le texte du Notre Père du Ier au IVe siècle», in: G. Dorival – D. Pralon (ed.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 1), Aix-en-Provence 2000, 153-164; K.W. Stevenson, *The Lord's Prayer. A Text in Tradition*, Minneapolis 2004; D. Vigne (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009. Da segnalare infine, tra gli studi più recenti, H. Buchinger, «La preghiera del Signore fra esegesi, catechesi, liturgia: il Padre nostro nei primi tre secoli», *Annali di Scienze Religiose* 3 (2010) 15-39 (cf. spec. 33s: *«Il nostro pane...»: sulla preistoria dell'uso eucaristico del* Padre nostro).

sioni che ammorbano l'anima (τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων)[3] e che distruggono la salute mentale (ὑγίεια νοετή) indispensabile affinché anche la volontà individuale, ma potremmo dire anche la capacità del discernimento, sia sana e in grado di compiere la volontà di Dio e quindi di concretizzare la petizione o, meglio, di avverarla nella propria esistenza in coerenza con il dettato di fede.

2 I *νοήματα* del *Pater*

All'interno della prima parte della *Omelia* IV, un'affermazione si rivela fondamentale per comprendere sia il significato attribuito dal Nisseno alla terza petizione, sia tutta la preghiera del *Pater*:

> Ἦν ἐν ὑγιείᾳ νοητῇ ποτὲ τὸ ἀνθρώπινον, οἷόν τινων στοιχείων, τῶν τῆς ψυχῆς λέγω κινημάτων, κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἰσοκρατῶς ἐν ἡμῖν κεκραμένων. Ἐπεὶ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κατισχύσαντος ἡ ἐκ τοῦ ἐναντίου νοουμένη διάθεσις, ἥτις ἐστὶν ἐγκράτεια, κατεκρατήθη τῷ πλεονάζοντι, καὶ τὴν ἄμετρον τῆς ἐπιθυμίας ἐπὶ τὰ μὴ δέοντα κίνησιν τὸ κωλῦον οὐκ ἦν, ἐκ τούτου τὸ ἐπιθανάτιον νόσημα, ἡ ἁμαρτία, τῇ ἀνθρωπίνῃ συνέστη φύσει. Ὁ τοίνυν ἀληθὴς ἰατρὸς τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων ὁ διὰ τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων γενόμενος, τοῖς ἐν τῇ προσευχῇ νοήμασι τὸ νοσοποιὸν αἴτιον ὑπεκλύων, ἐπανάγει ἡμᾶς ἐπὶ τὴν νοητὴν ὑγίειαν. Ὑγίεια δέ ἐστι ψυχῆς ἡ τοῦ θείου θελήματος εὐοδία, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ ἔμπαλιν τὸ ἐκπεσεῖν τοῦ θείου θελήματος νόσος ἐστὶ ψυχῆς τελευτῶσα εἰς θάνατον[4].
>
> Il genere umano un tempo aveva la salute della mente, in quanto alcuni elementi, parlo dei moti dell'anima, erano in noi equilibratamente armonizzati secondo il principio della virtù. Ma, quando il bramare prese il sopravvento, la opposta disposizione della mente, che è la continenza,

3 L'interesse del Nisseno nei confronti della medicina e i vari riferimenti alla scienza medica utile a meglio esprimere lo stretto rapporto che intercorre tra sanità del corpo e sanità dell'anima, è stato oggetto di numerosi studi, fra i quali: J. Janini Cuesta, *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946; F. Vinel, *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste* (SC 416), Paris 1996, 43-47; A. Lallemand, «Références médicales et exégèse spirituelle chez Grégoire de Nysse», in: V. Boudon-Millot – B. Pouderon (ed.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (Théologie Historique 117), Paris 2005, 401-426; A.M. Ieraci Bio, «Gregorio di Nissa (*De hominis opificio* 30) e la fisiologia galenica del *De usu partium*», in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa* (*I-V sec.*). *XXXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, 4-6 maggio 2006* (SEA 101), Roma 2007, 489-512.

4 *Or. dom.* IV (SC 434, 10-436, 9).

> venne sopraffatta da ciò che era smoderato e non c'era alcun impedimento al movimento eccessivo del desiderio verso ciò che non era necessario, di conseguenza la malattia mortale, cioè il peccato, si unì alla natura umana. Pertanto il vero medico delle malattie dell'anima, colui che è venuto nella vita degli uomini per coloro che stanno male, mediante i principi [che sono] nella preghiera, dissolvendo la causa generante il male, riconduce noi alla salute della mente. La salute dell'anima è agevole cammino secondo la volontà di Dio, così come al contrario deviare dalla volontà divina è malattia dell'anima, il cui esito è la morte[5].

L'enunciato che merita particolare considerazione è proprio il seguente: «mediante i principi [che sono] nella preghiera, dissolvendo la causa generante il male, [egli] riconduce noi alla salute della mente» (τοῖς ἐν τῇ προσευχῇ νοήμασι τὸ νοσοποιὸν αἴτιον ὑπεκλύων, ἐπανάγει ἡμᾶς ἐπὶ τὴν νοητὴν ὑγίειαν).

Dal brano (cui l'affermazione appartiene) emerge esplicitamente che la salute da prendere in prima e assoluta considerazione, non è quella del corpo ma quella della mente o, forse più esattamente, "dell'intelletto" (ὑγίεια νοετή): infatti dall'intelletto, dalla capacità di comprendere, distinguere, scegliere, dipendono la volontà e l'agire.

Se la terza petizione invoca la realizzazione della volontà del Padre, spetta a colui che vuole attuare il θέλημα di Dio, porsi nella condizione di adempimento e quindi, prima di ogni altra cosa, stabilire o ristabilire l'equilibrio interiore minacciato o rotto dall'appetito concupiscente, che è origine del peccato e di ogni infermità spirituale. Occorre pertanto rimuovere la causa del male che ha infettato e infermato la nostra mente; occorre lasciarsi "curare" dal vero medico (ἀληθὴς ἰατρός [SC 436, 3]) che è il Figlio di Dio che si è incarnato (letteralmente: "che è venuto nella nostra vita") per sanare dal male che affliggeva l'umanità.

Il fondante postulato di fede è opportunamente ribadito ma accompagnato da una specificazione inconsueta se non addirittura unica, e comunque peculiare del Nisseno: è il "vero medico" colui che dissolve (ὑπεκλύων) la causa della malattia (τὸ νοσοποιὸν αἴτιον) attraverso i principi che sono nella preghiera (τοῖς ἐν τῇ προσευχῇ νοήμασι[6]). Il verbo ὑπεκλύω non indica solo il "rimuovere"

5 Nostra la traduzione.

6 *Or. dom.* IV (SC 436, 5). La lezione ῥήμασι proposta *post correptionem* dal manoscritto B (Moskva, GIM, Sinod. gr. 71) è da ritenere normalizzante in quanto *lectio facilior* rispetto a νοήμασι: le "parole" (ῥήματα) della preghiera corrispondono a un significato più immediato e corrente ma non relazionato al νοητής che, riferito a ὑγίεια, segue subito dopo. Il copista ha corretto in ῥήμασι, interpretando a favore di un sostantivo più consueto rispetto al *difficilior* νοήμασι.

ma il "dissolvere" e sottolinea l'azione distruttiva nei confronti del morbo; in altre parole il Verbo incarnato, venendo in mezzo agli uomini, ha consegnato il farmaco e la terapia affinché il male, che ammala la mente e l'anima, fosse debellato definitivamente. E il farmaco è costituito proprio τοῖς ἐν τῇ προσευχῇ νοήμασι.

Solitamente questo complemento viene tradotto «dai pensieri che sono nella preghiera»[7]. Ma i νοήματα, nel caso specifico, credo siano da intendere, piuttosto, nel significato di *principi* costitutivi della προσευχή, cioè della *oratio dominica*, e volutamente trasmessi come tali; significato non distante in alcune petizioni da quello di precetto[8]. Pertanto, il sostantivo νόημα impiegato dal Nisseno e qualificante le petizioni del *Pater* è di assoluto rilievo: non solo conferma la predilezione per il linguaggio filosofico rifunzionalizzato ai fini dell'insegnamento cristiano, ma, nel caso specifico, rivela una scelta oculata.

Se già in Omero il νόημα indica il "pensiero" o il "disegno della mente" o il "senno"[9], e in Aristotele significa ogni dato conoscitivo acquisito attraverso l'intelletto (νοῦς), e non in modo semplicemente o immediatamente intuitivo[10], nell'omelia del Nisseno i νοήματα, nei quali si identifica non ogni προσευχή ma quella insegnata dal Signore, non sono semplici formule (o petizioni) da memorizzare; sono invece principi che, in vista di un progresso spirituale e aretico, chiedono di essere assunti mediante un contegno e una evoluzione di carattere noetico, affinché possano essere riconosciuti come indispensabili e

7 Cf. «par les pensées de la prière» (trad. francese di Seguin – Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 437); «through the concepts in the Prayer» (trad. inglese di Mark Del Cogliano, 137).

8 Il significato e la traduzione più corrispondente al sostantivo νόημα emergono dall'analisi del testo coniugata con il proposito paideutico del Nisseno, senza trascurare che ci troviamo in presenza di un sostantivo le cui numerosissime occorrenze attestano una altrettanto vasta area semantica della quale è esaustivamente dimostrativo il *LG* VI, s.v.; le numerose occorrenze di νόημα sono registrate e organizzate in sette sezioni; alla presenza e al significato di νόημα nel testo specifico da noi preso in esame, è dedicato il sottoparagrafo «(ζζ) vgl. auch in d. Vaterunser-Exeg.», della sottosezione «(ε) im Zush. mit d. Exeg. (von einzelnen Stellen) best. Bücher d. Hl. Schrift, della sottosezione i) im Zush. mit d. Darstellung d. Hl. Schrift, einzelner Bücher d. Hl. Schrift, della sezione 3. in d. Rede, Darstellung u. Argum.» del paragrafo «D. ν. im Zush. mit Reden, Sprechen (Schreiben)».

9 Cf. ad esempio Homero, *Iliade*, X 104; XVII 409; XIX 218; *Odissea*, II 363.

10 Cf. per esempio Aristotele, *De anima*, III 6. In Platone, l'insieme dei principi può determinare anche il "progetto": cf. *Politicus*, 260d. Nell'AT (LXX) il sostantivo νόημα compare in *Sir* 21, 11; *Bar* 2, 8 con il significato "di istinto e di affetto" (cf. anche *3 Mac* 5, 30). Nel NT il sostantivo ricorre solo in Paolo ma con diverso significato: "macchinazioni" del demonio (*2 Cor* 2, 11); "pensieri" di Israele (*2 Cor* 3, 14); "mente degli increduli" (*2 Cor* 4, 4); "intelligenza" prigioniera nell'obbedienza di Dio (*2 Cor* 10, 5); "pensieri" traviati (*2 Cor* 11, 3); i vostri "pensieri" (*Fil* 4, 7).

messi in atto per assicurare la guarigione della mente, ovvero del νοῦς che era stato aggredito dal morbo. Pertanto i νοήματα del *Pater* vanno intesi nello stesso significato di "principio" che si ritrova anche in *Logos* E′[11].

E lo stretto rapporto tra l'azione di Cristo che annienta il male dell'anima e il mezzo da lui stesso fornito affinché la malattia svanisca, conferma che la προσευχή nel *locus* di riferimento non è la preghiera in genere[12] ma specificamente l'*oratio dominica* nella quale Gesù racchiuse gli insegnamenti fondamentali, principi già definiti dallo stesso Gregorio al termine della terza *Omelia*, come «sublimi» e «santi» (ὑψήλοι καὶ θεοπρεποί[13]) perché proclamati dalla «voce di Salvatore» nella preghiera da lui stesso insegnata. Seguendo tali principi la mente conseguirà la salute in ottenimento alla salvezza eterna e, dato il contesto, potremmo dire in ottenimento al Paradiso perduto a causa del peccato[14].

Peraltro, lo stesso Nisseno all'inizio della prima *Omelia* afferma la possibilità dell'ascolto divino per mezzo delle parole della preghiera insegnata ai discepoli (διὰ τῶν ῥημάτων τῆς προσευχῆς)[15].

Inoltre, nel nostro passo, il sostantivo προσευχή richiama l'imperativo προσεύχεσθε con il quale in *Mt* 6,9 (e in *Lc* 11,2) Gesù consegna un precetto immediatamente prima di fornire il contenuto del pregare. E il contenuto supera ogni formulario, ogni eulogia, ogni altra invocazione e si afferma "nuovo" non solo perché inedito, ma perché codice di vita; significativa la definizione della *Oratio dominica* data, all'inizio del III secolo, da Tertulliano: *breviarium totius euangelii* poiché questa preghiera non è soltanto venerazione di Dio o invocazione al Padre, ma racchiude quasi tutto il predicare del Signore; è memoria

---

11 *Or. dom.* V (SC 490, 3). Sempre all'interno del *corpus homileticum* dedicato al *Pater*, il sostantivo νόημα compare altre 6 volte alternando il significato di "concetto" (*Or. dom.* III [SC 412, 14]; *Or. dom.* V [SC 486, 3.6; 522, 2]) a quello di "pensiero" (*Or. dom.* III [SC 428, 7]; *Or. dom.* V [SC 500, 7]).

12 Nel NT, a differenza di εὐχή che compare solo tre volte (cf. *At* 18, 18; 21, 23; *Gc* 5, 15), προσευχή è molto più attestato: è la preghiera dello stesso Gesù (cf. *Lc* 6, 12; 22, 45), o dei discepoli (cf. *At* 1, 14; 2, 42; 3, 1; 6, 4; 12, 5; 16, 13.16; *Rm* 15, 30), o dell'apostolo (cf. *Rm* 1, 10; *Ef* 1, 16; *Fm* 4), o dei santi (cf. *Apoc* 5, 8; 8, 3); il sostantivo προσευχή indica l'atto del pregare e in alcuni casi si riferisce al fine della preghiera senza che vengano rese esplicite le parole pronunciate dall'orante. L'unico caso in cui compaiono le parole, potremmo dire il contenuto, è proprio quando Gesù autorevolmente insegna come pregare (οὕτως οὖν προσεύχεσθε: *Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2); solo da lui viene espresso il contenuto della preghiera da rivolgere al Padre. Cf. L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, (Letteratura cristiana antica ns. 24), Brescia 2011.

13 *Or. dom.* III (SC 428, 7).

14 *Or. dom.* IV (SC 436, 10).

15 Cf. *Or. dom.* I (SC 292, 4). Cf. C. Burini, «*Panis quotidianus* / ὁ ἄρτος ἐπιούσιος (*Mt* 6,11; *Lc* 11,3). Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione», *Adamantius* 18 (2012) 178-199, qui 191 nota 39.

dell'insegnamento e diventa *compendio di tutto il vangelo*[16]. Nelle parole della preghiera comandata dal Maestro, Tertulliano leggeva infatti la sintesi della "buona notizia" e formulava una considerazione e una valorizzazione profonda che andava ben oltre quel concetto puramente osservante che si legge nel cap. 8 della *Didachè* dove l'anonimo autore, dopo aver ricordato l'imperativo di Gesù (προσεύχεσθε), cita le parole dell'*oratio* e chiede che così si preghi tre volte al giorno (τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε)[17]. Per Tertulliano la preghiera insegnata non è orazione da ripetere, ovvero devozione da praticare, ma è il credo da vivere perché si tratta di una *oratio* «impregnata da una sostanza di grande e divino significato» (*magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est*)[18].

Non è azzardato ipotizzare, sulla base di una sintonia esegetica e spirituale tra il primo autore cristiano che commenta il *Pater* e Gregorio Nisseno omileta della *Oratio dominica*, che la *substantia* cui si riferisce Tertulliano corrisponda ai νοήματα di cui si legge nell'*Omelia* IV del Nisseno perché entrambi gli autori vogliono indicare il messaggio profondo racchiuso nella preghiera e, per il Nisseno, lo stesso messaggio si identifica in quei principi (νοήματα) mediante i quali il male viene sconfitto.

L'*Oratio dominica* va dunque compresa quale pedagogia salutare per la mente e per l'anima: santificare il nome di Dio e invocare il suo Regno; compiere la sua volontà; chiedere il sostentamento necessario; supplicare la remissione dei peccati e assicurare il perdono; invocare l'aiuto divino per non cadere nella tentazione, significa eleggere l'Evangelo a norma di vita ed elevare la virtù a legge di comportamento per essere in grado di percorrere il cammino secondo la volontà di Dio.

E qui è opportuno sottolineare la correlazione non casuale tra νοητὴ ὑγίεια e νοήματα. Un tempo l'umanità godeva la "salute della mente" come consente di tradurre l'aggettivo νοητή qualificante la ὑγίεια; ma potremmo anche tradurre "salute dell'intelletto" o "salute dell'anima", considerato che il Nisseno, subito dopo, attribuisce questo stato di salute all'equilibrio dei "moti dell'anima" (κινήματα τῆς ψυχῆς) di cui l'elemento equilibratore è proprio la ἀρετή. Ne consegue che, venuto meno quell'equilibrio perché il desiderio bramoso prevalse sulla

---

16 Tertulliano, *De oratione*, 1, 6 (CCSL 1 258): *Neque enim propria tantum orationis officia complexa est, uenerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem pene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut reuera in oratione breuiarium totius Evangelii comprehendatur*.

17 Il modo con cui il precetto della preghiera viene formulato e ordinato, è uno degli argomenti a favore dell'estrazione giudaica dell'anonimo autore secondo il quale la *oratio dominica* avrebbe sostituito la preghiera giudaica *Shemonehesreh*: cf. W. Rordorf – A. Tuilier, *La Doctrine des douze apôtres* [*Didachè*] (SC 248), Paris 1978, 175 n. 4.

18 Tertulliano, *De oratione*, 1, 6 (CCSL 1 258).

virtù estinguendola, e la continenza (ἐγκράτεια) fu sopraffatta dall'impulso smodato, la malattia si impossessò dell'anima mentre il peccato (ἁμαρτία) la trasformò da sana a malata.

Una patologia per la quale nulla avrebbe potuto un medico qualsiasi, come quel τις ἰατρός volutamente chiamato in causa in apertura di discorso; la patologia dell'anima e prima ancora della mente, sarebbe stata sanata solo dal "vero medico" (ἀληθὴς ἰατρός); e il qualificativo ἀληθής si oppone con forza all'indefinito τις che sembra alludere non solo a quel tale medico, conosciuto per caso, ma a chiunque sia medico in terra, pronto a curare le malattie ma quelle del corpo, a valutare la diagnosi, a prescrivere la terapia.

Individuare la causa delle diverse affezioni fisiche nello sconvolgimento degli elementi costitutivi della corporeità e affermare la necessità di compensare lo squilibrio è teoria da condividere e da accogliere ma, nel contesto dell'*Omelia* IV, torna utile a stabilire una analogia tra malattia del corpo e malattia della mente, con la differenza che quest'ultima è assai più grave tanto da richiedere l'intervento del "vero medico", cioè del Salvatore, l'unico in grado di guarire il morbo dell'anima affinché, una volta risanata e solo se risanata, possa recuperare l'equilibrio, discernere la virtù dal vizio, la continenza dalla incontinenza e, finalmente, compiere la volontà del Padre.

3 Il vero medico

Il "vero medico" porta con sé – più esattamente, ha in sé – il farmaco giusto (ci permettiamo di prolungare la metafora): egli è l'unico in grado di operare la guarigione dal peccato.

Se il disordine, la mancanza della misura, la smodatezza, il desiderio e la libidine causarono alterazione e infermità tanto che la mente degli uomini fu ottenebrata e l'anima invasa dal morbo, i νοήματα del "vero medico" – cioè quei "principi" di cui la προσευχή è latrice – sono in grado di sconfiggere il male che si identifica soprattutto con la concupiscenza; allo stesso modo la continenza è garanzia di ὑγίεια e i νοήματα sono l'unica cura per ricondurre mente e anima alla salute primigenia, allo stato di integrità del tempo delle origini prima della caduta.

Elevando i νοήματα a propria legge di vita, l'uomo godrà non solo della salute della mente ma anche della purezza dell'anima[19]. Non avvertirà più il desiderio del trasgredire e del concupire, ma sentirà solo l'esigenza del fabbiso-

19 Questo concetto è in sintonia con quanto si legge nel *De oratione* del Evagrio Pontico (SC 589) contemporaneo del Nisseno e di stesso ambiente e formazione; per Gregorio

gno quotidiano, del sostentamento giornaliero. E qui si comprende perché la spiegazione della richiesta «dacci il nostro pane quotidiano» sia volutamente inserita all'interno della stessa *Omelia* e perché il Nisseno abbia volutamente sostituito l'aggettivo ἐπιούσιος di *Mt* 6, 11 (e di *Lc* 11, 3) con l'aggettivo ἐφήμερος per sottolineare il cibo giornaliero indispensabile al nutrimento. Chiedere il pane quotidiano, cioè il sostentamento necessario, è domandare solo quello che serve e che, una volta ottenuto, non altera l'equilibrio né corrompe la continenza e il fabbisogno, in quanto tale, si contrappone all'eccesso.

L'anima guarita da ogni intemperanza e da ogni smodato desiderio, potrà finalmente intraprendere il cammino secondo la volontà di Dio; cammino divenuto "agevole" perché la mente si è liberata dagli ostacoli che impedivano il recupero della salute e ha guarito se stessa facendo propri i principi insegnati da Colui che venne nel mondo per guarire l'umanità inferma. La recuperata "salute dell'anima" (ὑγίεια τῆς ψυχῆς) "si identifica" (ἐστι) con la via praticabile e senza ostacoli, che è anche la "strada buona" e "del bene" (εὐοδία)[20] perché è la strada della volontà divina. La sanità dell'anima – che si identifica con quella della mente – è condizione non solo per realizzare la volontà di Dio ma per realizzarla in modo spedito perché, rimossa ogni licenza trasgressiva e ogni insano appetito, lo stato di salute assicura il successo del percorso.

In sintesi: la prima parte della *Omelia* IV conferma l'alta considerazione della προσευχή, segnatamente dell'*Oratio dominica*, le cui petizioni costituiscono lo statuto del credente; egli, se vuole compiere la volontà del Padre, deve vivere il messaggio contenuto nella preghiera insegnata dal Signore, deve conformarsi ai principi che egli, quale vero medico della mente e dell'anima, ha immesso nella προσευχή affinché il fedele orante potesse somministrare a se stesso i νοήματα del "vero medico", l'unico al quale sta a cuore la salute dell'anima che non è guarita dal recitare ma dall'assumere l'insegnamento della preghiera. Al culto esteriore si sostituisce ancora una volta il culto in spirito o, nel linguaggio di

i "principi-precetti" del *Pater*, se elevati a statuto di vita, assicurano una mente sana e un'anima pura; per Evagrio ogni preghiera, non solo quella del *Pater*, può trasformarsi in un itinerario ascetico-mistico (cf. *De oratione*, 51; 86; 132; 141) percorrendo il quale, il credente consegue la virtù nella misura in cui si distacca dalle passioni (cf. *De oratione*, 52; 124); otterrà così la "scienza divina", quando la stessa preghiera sarà ormai purificata e quindi pura (cf. *De oratione*, 67; 70; 72-73; 97).

20 Nel sostantivo εὐοδία il prefisso εὐ non è affatto irrilevante, e orienta la traduzione permettendo di interpretare non solo secondo il significato di "strada agevole", quello da noi adottato, ma anche secondo quello di "strada buona", o meglio, "strada del bene", quella additata dal *Dominus* affinché chi lo prega si ponga alla sua sequela.

Paolo, la λογικὴ λατρεία (*Rm* 12, 1) officiata da un corpo puro perché purificato da una mente che, liberata dal morbo, si propone di conseguire solo quello che è conforme alla volontà di Dio. Nell'affermare il beneficio dei νοήματα contenuti nella preghiera e la necessità di farli propri, affinché l'anima non sia vittima del morbo letale, il Nisseno difende e proclama un concetto inoppugnabile: vivere in adempimento dei principi insegnati dal "vero medico" e dei quali è sintesi l'*Oratio dominica* è possibile solo attraverso la conversione dell'intelligenza ovvero la conversione noetica, condizione prima e assoluta della sanità morale in ottemperanza alla salvezza.

Bibliografia

Amphoux, Ch.-B., «Le texte du Notre Père du Ier au IVe siècle», in: G. Dorival – D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui* (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 1), Aix-en-Provence 2000, 153-164.

Buchinger, H., «La preghiera del Signore fra esegesi, catechesi, liturgia: il Padre nostro nei primi tre secoli», *Annali di Scienze Religiose* 3 (2010) 15-39.

Burini, C., «*Panis quotidianus* / ὁ ἄρτος ἐπιούσιος (Mt 6,11; Lc 11,3). Tertulliano e Origene: le due direttrici esegetiche e la loro recezione», *Adamantius* 18 (2012) 178-199.

Crouzel, H., «Les deux commentaires les plus anciens du Notre Père», *Studia missionaria* 14 (1975) 293-309.

Grossi, V., *Tertulliano, Cipriano, Agostino: il Padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi della preghiera*, Roma 1980.

Hamman, A.-G., «Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église», *La maison Dieu* 85 (1966) 41-68.

Ieraci Bio, A.M., «Gregorio di Nissa (*De hominis opificio* 30) e la fisiologia galenica del *De usu partium*», in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, 4-6 maggio 2006* (SEA 101), Roma 2007, 489-512.

Janini Cuesta, J., *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946.

Lallemand, A., «Références médicales et exégèse spirituelle chez Grégoire de Nysse», in: V. Boudon-Millot – B. Pouderon (ed.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (Théologie Historique 117), Paris 2005, 401-426.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica ns. 24), Brescia 2011.

Rordorf, W. – A. Tuilier, *La Doctrine des douze apôtres* [*Didachè*] (SC 248), Paris 1978.

Sabugal, S., *Il Padre nostro nella catechesi antica e moderna*, Bologna 1994.

Stevenson, K.W., *The Lord's Prayer. A Text in Tradition*, Minneapolis 2004.

Stritzky, M.B. von, *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur* (Münsterische Beiträge zur Theologie 57), Münster 1989.
Vigne, D. (ed.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Paris 2009.
Vinel, F., *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste* (SC 416), Paris 1996.

The Bread Demanded by Nature: Gregory of Nyssa's Interpretation of the "Daily Bread" in the Context of Graeco-Roman Moral Instruction on Moderation and Excess

Siiri Toiviainen Rø

1 Introduction

Scholars commenting on Gregory's notion of the "daily bread" in the *Homilies on the Lord's Prayer* have usually focussed on a fundamental difference between Origen and Gregory: whereas Origen insists that interpreting the bread on a tangible, material level entails an "erroneous opinion" (ψευδοδοξίαν), Gregory does precisely this and presents a reading which at once affirms the legitimacy of physical needs and warns against excess.[1] In this article, I want to dig deeper and suggest that even the seemingly mundane notion of bread can carry rich layers of intellectual history and cultural connotations, some of which I hope to tease out by reading passages from the fourth homily on the Lord's Prayer with passages from Greek and Roman philosophers. Even when interpreted on a material level, bread, it turns out, is not simply an inanimate object. Instead, we shall see that the bread of *Homily* IV is a literary construction that is shaped by the social realities and ethical ideals of the ancient Mediterranean.

I will focus my discussion on two key tropes of Graeco-Roman moral instruction that underpin *Homily* IV and centre on the notion of bread: First, I will show how Gregory makes use of a widely shared ancient notion of natural needs to argue that while bodily necessities are legitimate, they can be satisfied with simple means symbolised by bread. Second, I will draw attention to the distinction Gregory makes between ἄρτος and ὄψον, bread and "relish", and show how these concepts link his treatment of the daily bread to a key

1 Origen, *De oratione*, XXVII 1, 1–6. For previous scholarly assessments with this focus, see D. Albertson, "On 'the Gift' in Tanner's Theology: A Patristic Parable", *Modern Theology* 21 (2005) 109–114; E. Ferguson, "Bread", in: E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris (eds.), *Encyclopedia of Early Christianity* (Garland Reference Library of the Humanities 1839), London 1998², 191–192, here 191; A. Meredith, "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356, here 351–352. See also Ch. Boudignon, "Explication du *Notre Père* par Grégoire de Nysse", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse: Homélies sur le Notre Père*, 58–60.

 | DOI:10.1163/9789004463011_028

distinction in ancient Greek culinary culture, which harbours implications of moderation and excess.

2 Nature, Bread, and the Legitimacy of Physical Needs

Gregory begins *Homily* IV with a discussion on bodily and spiritual health.[2] Since health and diet go hand in hand in ancient medical and ethical literature, it is not surprising that the balance of the body and that of the soul is followed by a prescription regarding what one should and should not eat.[3] The discussion on the daily bread comes about as Gregory compares the human nature to the angelic nature. He asks whether embodied, needy humans can ever achieve the purity of disembodied heavenly spirits who are by nature ἀνενδεεῖς, without any need. Gregory's answer reveals his belief that needs are an inevitable characteristic of the human nature. Since humans cannot rid themselves of their physical needs, their neediness must be accommodated in the notion of purity. Therefore, says Gregory, "whoever is attentive to caring for his nature (πρὸς τὴν τῆς φύσεως ὑπηρεσίαν βλέπων) and does not let himself be pulled by pointless anxieties beyond necessity (ἔξω τοῦ ἀναγκαίου) will not fall much short of the angelic way of life, inasmuch as he imitates in himself their self-sufficiency through frugality".[4]

However, while nature endows physical needs with legitimacy, it also has a restricting and limiting function. Any desire that proceeds past nature's limits, that is, seeks more than what the body requires for basic sustenance, is useless and distracts the soul from its higher, spiritual pursuits. This, for Gregory, is the reason why the one who prays is instructed to ask: "Give bread (τὸν ἄρτον δός)!" As Gregory elaborates:

> Do you see the breadth of this philosophy, how so many doctrines are contained in this short passage? In this text it is all but crying out in plain language to those who turn an ear: "Stop, human beings, dissipating yourselves in desires for pointless things; stop multiplying against yourselves occasions for toil. The debt you owe to nature (τὸ τῆς φύσεως ὄφλημα) is small; you owe your bit of flesh nourishment, something moderate in amount and ordinary in kind, if you're being attentive only to

2 For *Or. dom.* IV as medical discourse, see Boudignon, "Explication du *Notre Père*", 78–82.

3 For a representative example fusing both perspectives, see Plutarch, *De tuenda sanitate praecepta*.

4 *Or. dom.* IV (SC 452,16–454,2).

> need. Why do you pay yourself more than you owe? What's the point of subjecting yourself to the yoke of so many debts, mining for silver, digging for gold, searching for diamonds? So that through these things your stomach, that unceasing debt-collector, can live in self-indulgence, even though its only requirement is bread, which satisfies the body's need. But as for you, you travel on business to the Indies, venture across a barbarian sea, subject yourself to annual sea voyages, so that you can enhance your food with the spices transported from there, without considering that the sensory experience produced by the spices is limited to the palate. Likewise too, food that looks, smells, or tastes good gives the senses a pleasure that is short-lived and momentary; moving on from the palate, however, the different qualities of foods cannot be detected after they are consumed, since nature converts all of them equally into a stinky smell. Do you see the endpoint of fine dining? Do you see the outcome of expertise in cooking fancy food? Ask for the bread because it is needed for living; nature has made this the debt you owe to your body (τούτου σε ὀφειλέτην ἐποίησεν ἡ φύσις τῷ σώματι)."[5]

Although some commentators have suggested that Gregory addresses the problematic behaviour of actual Cappadocian elites, the passage is a goldmine for standard tropes of ancient teaching against luxury: there is an allusion to the toil and anxiety that accompany a life seemingly devoted to pleasure, an association between luxuries and exotic lands, and a stern reminder that all sensual pleasure is short-lived and luxuries will be converted into disgusting bodily products.[6] However, in what follows, I wish to highlight particularly the allusions Gregory makes to the workings of nature, φύσις, an almost personified entity that finds a particular manifestation in the embodied human being and serves as the recipient of quasi-financial transactions. The key idea here is that

---

5 *Or. dom.* IV (SC 454,16–458,2).

6 Boudignon ("Explication du *Notre Père*", 138–143), for example, explores the possibility that the passage is targeted at a Cappadocian family involved in the mining business and trade between Cappadocia and India, and points out possible trade routes between the two regions. However, we should keep in mind that ancient critiques of luxury frequently name India as the origin of certain exclusive products and Gregory may simply have modelled his rhetoric on earlier literature. To give but a few examples from the literary world known to Gregory, in Philo's *De somniis*, (II 8,59 [LCL 275]), the region is associated with spices, and in Clement's *Paedagogus* (III 2,4,2,6; 2,10,1,7; 4,30,4,4 [SC 158]), it is linked to precious stones. We should note, in particular, the surrounding discussion in Philo's *De somniis* (II 7–9), in which the author uses continuous questions for a similar rhetorical effect to present juxtapositions between legitimate needs and immoral vainglory (ἡ κενὴ δόξα).

bodily need is an inevitable fact of nature, which cannot be overcome and thus should be accommodated – but only with minimal attention so that the bulk of one's efforts can be focussed on spiritual matters.

Gregory's discussion on nature's inevitable but limited desires which can be satisfied with simple bread echoes the ancient discourse on nature as a norm and the related notion of bodily needs as natural desires. While the notion of needs as natural desires is present already in the works of Plato and Aristotle,[7] it is especially well known as a teaching of Epicurus.[8] Epicurus associates nature with the inevitable processes of causation in the universe. Even though the Epicurean 'nature' is devoid of divine legitimacy, like the Stoics, Epicurus considers nature a normative ethical principle. Since it is impossible to resist nature's course, it is best to give her what she desires. Epicurus emphasises that nature's desires are by definition limited, unlike the invented desires which arise from people's opinions. Furthermore, they can and should be satisfied by simple means. In sources associated with Epicurus, this simple diet is nothing else than bread and water.[9]

The notion of nature's inevitable but simple and limited demands is one of the rare Epicurean concepts that was accepted and echoed by non-hedonist ancient authors, both implicitly and explicitly. To name but a few examples, it occurs in the works of Seneca, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, and even Plutarch, who was otherwise known as a staunch anti-Epicurean.[10] The rationale for holding this view was, of course, somewhat different for Epicureans and their opponents: for Epicurus and his followers, a need-based lifestyle guaranteed that an individual would continue to live happily even if he suddenly found himself in modest circumstances. Thus, it offered *pleasure* that was much more satisfying than the frenetic pursuit of unlimited desires which always came mixed with pain and anxiety. For the anti-hedonists, natural desires limited the individual's concern for the flux of the material world beyond his control, allowing him to focus his efforts on the pursuit of the true intellectual good.

To show how closely Gregory's notion and rhetoric of nature's desires resemble this broad ancient discourse, I will offer a few examples from Seneca,

7 Plato, *Republic*, VIII 558d–559d; Aristotle, *Nicomachean Ethics* III 13,1118b.

8 Epicurus, *Letter to Menœceus*., 127.

9 See Epicurus, *Letter to Menœceus*., 131,1; Diogenes Laërtius, X 11; cf. Seneca, *Ep*., 21,10.

10 For Seneca, see my discussion below. For other examples, see Philo of Alexandria, *De uita contemplatiua*, 37–39; *Legum allegoriae*, III 147,5–7; Plutarch, *Bruta animalia ratione uti*, 6,989B–C; *De esu carnium*, 997B; *De cupiditate diuitiarum*, 524E–F; Clement of Alexandria, *Paedagogus*, II 1,16,4; II 5,46,1–2; *Stromateis*, IV 18,117,5.

who frequently brings up the topic in his *Moral Epistles*, a collection of short moral reflections addressed to Lucilius. I have chosen Seneca because I think he provides particularly illuminating parallels by stating concisely many of the same ideas that Gregory expresses in *Homily* IV. This is not to suggest a direct dependence, but simply to offer a representative example of a widespread discourse. In fact, while I have chosen a Latin author whose works may not have been known to Gregory, we should note that Seneca himself alludes to the *Greek* origin of this discourse by linking it explicitly to Epicurus and thus acknowledging his intellectual debt more openly than most non-Epicurean writers would do.[11] The figure of Epicurus is associated with a simple lifestyle that conforms to the law of nature, for example, in *Epistle* 25 where Seneca exhorts:

> Let us return to the law of nature (*ad legem naturae reuertamur*); for then riches are laid up for us. The things which we actually need are free for all, or else cheap; nature craves only bread and water (*panem et aquam natura desiderat*). No one is poor according to this standard; when a man has limited his desires within these bounds (*intra quae quisquis desiderium suum clusit*), he can challenge the happiness of Jove himself, as Epicurus says.[12]

Here, Seneca alludes to the Epicurean ideal of happiness, in which continued pleasure is ensured by a habituation to a simple diet so that the individual can avoid the pain caused by unsatisfied desires. While Gregory would not accept that happiness depends solely on the correct management of this-worldly drives, let alone entails the pursuit of pleasure for its own sake, the ideal presented by Seneca encapsulates the same principle as Gregory's rebuke of the unnecessary debts and efforts to which many people submit themselves since they fail to realise the simplicity of nature's desires.[13] Also above in Seneca's *Epistle* 25, bread and water stand for the basic necessities that keep human desires within the bounds of nature. Further, in *Epistle* 119, Seneca writes:

11 See, for example, Seneca, *Ep.*, 16,8–9.

12 Seneca, *Ep.*, 25,4 (tr. R.M. Gummere [LCL 75–76], Cambridge [MA] 1920, 185).

13 The same principle, expressed with similar concepts, is highlighted also in Seneca, *Ep.*, 60,3–4; tr. Gummere 422–424: "Did nature give us bellies so insatiable, when she gave us these puny bodies, that we should outdo the hugest and most voracious animals in greed? Not at all. How small is the amount which will satisfy nature? A very little will send her away contented. It is not the natural hunger of our bellies that costs us dear, but our solicitous cravings."

> But I do not counsel you to deny anything to nature – for nature is insistent and cannot be overcome; she demands her due (*contumax est, non potest uinci, suum poscit*) – but you should know that anything in excess of nature's wants is a mere "extra" and is not necessary (*sed ut quicquid naturam excedit, scias precarium esse, non necessarium*). If I am hungry, I must eat. Nature does not care whether the bread is the coarse kind or the finest wheat (*utrum hic panis sit plebeius an siligineus, ad naturam nihil pertinet*); she does not desire the stomach to be entertained, but to be filled.[14]

Seneca's depiction of personified nature who demands her due but at the same time sets a limit for human desire is remarkably similar to what we find in Gregory's *Homily* IV. The passage from *Epistle* 119 shows particularly well that the demands of nature are understood as limited quantifiable deficits that can be satisfied with foodstuffs of any quality. When I turn to the second main topic of this article, the distinction between σῖτος and ὄψον, we shall see that in ancient philosophy luxury is not understood only as a desire for more but as a desire for qualitatively better things. It is precisely this taste for finer things that Seneca seeks to curb by highlighting nature's disregard for qualitative difference in bread.

Gregory's *Homily* IV *on the Lord's Prayer* reveals that, despite the Cappadocian's general admiration of the angelic life, disembodied angels cannot and must not be fully imitated by humans who lead an embodied existence. The Christian standard for bodily care and material consumption must be found elsewhere. In *Or. dom*. IV, Gregory sets the standard in the basic needs brought about by bodily nature without alluding to specific exemplary figures. However, his works contain another text which provides a more concrete and highly authoritative example for the Christian life, namely *Homily* IV *on the Beatitudes*. A brief look at *Beat*. IV will demonstrate just how established the discourse on needs and nature is in Gregory's works. Strikingly, here, too, it is bread that provides the metaphor for basic needs.

Homily IV *on the Beatitudes* comments on the verse "Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they will be filled". In this text, Gregory offers an interpretation of *Matt* 4,3 where Satan tempts Jesus to turn stones into bread. Elaborating on Jesus' fasting, Gregory notes:

14 Seneca, *Ep*., 119,2; tr. Gummere 373.

> He who shared everything with us, sin apart, and participated with us in the same passions, did not reckon hunger a sin, nor reject from his own experience the feeling that goes with it, but accepted the natural impulse of appetite which arises for food (τὴν ὀρεκτικὴν τῆς φύσεως ὁρμήν). Remaining without food for forty days, "he afterwards hungered;" at will he gave his nature (τῇ φύσει) the chance to function in its own way. The inventor of temptations, when he realized that the feeling of hunger had arisen even in him, advised him to meet his desire with stones, that is, to divert his hunger from natural food to unnatural (τοῦτο δέ ἐστι τὸ παρατρέψαι τὴν ἐπιθυμίαν ἐκ τῆς κατὰ φύσιν τροφῆς ἐπὶ τὰ ἔξω τῆς φύσεως).[15]

Above, Gregory inserts the ancient ideal of natural desires into a distinctively Christian framework by connecting it to the doctrine of Christ's perfect human nature. By using Christ's human nature as an example, Gregory is able to argue that hunger cannot be sinful.[16] The normative role of nature is further highlighted when Gregory explains that the Tempter's request to turn stones into bread was an attempt to "divert [Christ's] hunger from natural food to unnatural". While in this passage Christ's human nature remains the main reference point for what is "natural", "natural food" contrasted with that which is "unnatural" – or, in other words, "exceeds nature" – can be interpreted as stemming from a broader concept of nature that pertains to the whole order of being.[17]

---

15 *Beat.* IV (GNO VII.2 114,1–12; tr. S.G. Hall, in: H.R. Drobner – A. Viciano [eds.], *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14–18 September 1998*) [SVChr 52], Leiden, Boston, Köln 2000, 21–90, here 50).

16 Gregory is by no means the first Christian author to make this argument. For a parallel, see, for example, Clement of Alexandria, *Paedagogus*, II 3,38,1–2. However, ultimately Clement seems to think that Christ only *appeared* to have needs. Whereas in *Paedagogus* the figure of the earthly Christ serves as the perfect example of a person who does not desire anything beyond his needs, in *Stromateis* Clement presents an entirely impassible resurrected Christ, claiming that it would be ludicrous to suppose that Christ's body would have required "necessary aids" for its preservation. In Clement's view, the body of Christ was held together by "holy energy", but he ate to prove his true humanity. Nonetheless, also in this case simply the presumed convincing power of Christ's eating shows that physical needs are intimately linked to what it means to be human. See Clement of Alexandria, *Stromateis*, VI 9,71.

17 Mateo-Seco notes Gregory's emphasis on nature, asking if we are dealing with a "strange exegesis" or "Gregory's concern to ensure that Christian asceticism is always conforming to the nature of things and is particularly respectful of the organic equilibrium of the human person". He concludes that Gregory's repeated emphasis on the goodness of bodily hunger and the evil of going against the nature seems to indicate that the focus on nature and bodily balance is more than "a simple rhetorical ploy". However, although Mateo-Seco notes

From the biblical account of Christ's temptation, Gregory extracts a general moral teaching. He argues that people should not make stones into bread, that is, let their desire grow beyond the proper boundaries of need (ἐκβαίνῃ τοὺς ἀναγκαίους ὅρους τῆς χρείας ἡ ὄρεξις) and beyond the limits of nature (ἐπὶ τὰ ἔξω τῆς φύσεως). He rebukes those who set before themselves the "bread of greed" (τὸν τῆς πλεονεξίας ἄρτον), criminally procure expensive dishes and luxurious dining implements that go "beyond what life requires" (ἔξω τῶν ἀναγκαίων τῇ ζωῇ), and accumulate silver that has nothing to do with "natural need" (πρὸς τὴν τῆς φύσεως χρείαν).[18] Further in the same text Gregory creates several rhetorical contrasts between nature's simple desires and the selfish and excessive actions of a person who does not heed its requests:

> It is bread or some other edible food that nature wants (ἄρτος δέ ἐστιν ἢ ἄλλο τι τῶν ἐδωδίμων οὗ ἡ φύσις ἐφίεται). If someone puts gold to the mouth instead of bread, does that cure the want? [...] Nature looks for one thing, he is occupied with another. Nature says, speaking through the feeling of hunger with an almost audible voice, that there is need for food because the energy expended has to be replaced again in the body. But you do not listen to nature. You do not give what it wants, but are concerned with getting a big load of silver on the table. [...] Nature wanted bread (ἄρτον ἡ φύσις ἐζήτησεν), but you prepare highly priced tripods, tubs and wine-bowls and jars and a thousand other things which have nothing to do with the expressed need.[19]

Here, again, nature is portrayed as a personified force whose reasonable voice serves as a corrective to the individual's excessive desires. Implicitly, it is the voice of the redeemed human nature revealed in Christ. The purifying role of the incarnate Christ is highlighted soon afterwards: Gregory compares Christ to people who filter wine, arguing that Christ separates hunger that preserves life from luxurious excess, "observant and critically aware of elements foreign to

the importance of bodily balance in ancient medical theories, he does not make a connection to non-Christian ideals of the good life in which adhering to the limits of nature was seen as the correct measure of bodily care. See, L.F. Mateo-Seco, "Gregory of Nyssa, *De Beatitudinibus*, Oratio IV: 'Blessed Are Those Who Hunger and Thirst for Righteousness, for They Shall Be Satisfied' (*Mt* 5,6)", in: H.R. Drobner – A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Paderborn, 14–18 September 1998*) (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 149–163, here 154.

18 *Beat.* IV (GNO VII.2 114,19–115,2; tr. Hall 50).

19 *Beat.* IV (GNO VII.2 115,6–28; tr. Hall 50–51).

his nature".[20] Even though in *Beat.* IV Gregory eventually goes on to transpose his interpretation of hunger onto the spiritual plane, the preceding discussion on the hunger of Christ, which I have presented here, shows him drawing on the ancient discourse on needs as natural desires and using bread as a symbol of basic necessities much in the same way as he does in *Or. dom.* IV.

3 Σῖτος and ὄψον: Moderation and Excess

It is important to note that bread as a symbol of basic necessities is not, in fact, merely a symbol, but reflects the dietary realities of the ancient Mediterranean. Throughout antiquity, the major part of one's diet would consist of cereals, collectively called σῖτος. The most common types of σῖτος included porridge, barley cakes (μᾶζα), and wheat bread (ἄρτος). While the upper classes had more varied diets, even among the elites cereals did not lose their status as the fundamental staple.[21] This was true both practically and philosophically. As we have already seen, in Greek and Roman writings against luxury – quintessentially a literary genre produced by the elites – "bread" was understood as a symbol of simple and legitimate nutrition, regarded as a hallmark of the self-restrained philosopher and, later, of a Christian holy person.[22]

Whereas the cereal staple (σῖτος) stood for a simple diet, the human penchant for culinary excess was illustrated with the other key component of an ancient Greek meal, ὄψον, which can be translated as "sauce", "condiment", or "relish". ὄψον could allude to any dish or ingredient that accompanied the cereal staple and gave it flavour. Salt was a fairly modest example, fish an extravagant choice.[23] Indeed, in ancient moral discourse ὄψον acquired the connotation of

20 *Beat.* IV (GNO VII.2 116,11–20; tr. Hall 51).

21 P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity* (Key Themes in Ancient History), Cambridge 1999, 18–19. However, in practice even bread came in different kinds, some accessible only to the elites, and could be used to signal social prestige (Garnsey, *Food and Society*, 121–122).

22 In addition to the examples referring to or voiced by Epicurus, which I have discussed above, see, for example, Diogenes Laërtius, VI 90; VII 27.

23 For salt and other simple relishes, see Plato, *Republic*, II, 372c; Philo of Alexandria, *De vita contemplatiua* 37,1–38,1 (see also for an allusion to nature and hunger). On fish as a luxury and the complex semantic links between fish and ὄψον, see J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London 1998, 3–35. As Morwenna Ludlow pointed out during the discussion that followed my paper at the colloquium, *garum*, the fermented fish sauce popular in Greece and Rome, was a concrete embodiment of the link between fish, sauce, and luxury. We should keep in mind, however, that, on the one hand, not all forms of *garum* were prestigious, and, on the other, in ancient

luxury and excess, and thus many modern translators have chosen to render it idiomatically as “delicacy”.

The juxtaposition between the simple σῖτος and the luxurious ὄψον became a commonplace of Greek literature already during the classical period. In what follows, I will rely on James Davidson’s discussion on the complex meaning of ὄψον in earlier Greek literature.[24] To trace the deep roots of the concept of ὄψον, Davidson offers an illuminating example from Xenophon’s *Memorabilia*. In this work, Xenophon tells a story in which Socrates attends a party and notices that one of the guests has ceased to eat σῖτος and is now eating ὄψον on its own. To make a point, Socrates asks his dining companions at what point a person can be labelled with the clearly derogatory term ὀψοφάγος, “relish-eater”. First, Socrates and the guests agree that all people eat ὄψον on their σῖτος if it is available; thus merely having some ὄψον as a condiment will not warrant the label ὀψοφάγος. However, eating *only* ὄψον for the sake of pleasure certainly makes one an ὀψοφάγος, as does eating a *large amount* of ὄψον and only *a little bit* of σῖτος.[25] The guest, who realises that the discourse is directed at him, sheepishly proceeds to take more bread (now, ἄρτος) with his ὄψον.[26] Upon seeing this, Socrates exclaims: “Watch that one, you who are near him, and see whether he treats the bread as his relish or the relish as his bread (ὁπότερα τῷ σίτῳ ὄψῳ ἢ τῷ ὄψῳ σίτῳ χρήσεται).”[27]

This concern about the correct hierarchy and appropriate ratio of the simple need-based cereal, σῖτος, and the luxurious and potentially detrimental ὄψον became a common trope in Greek critiques of luxury.[28] Centuries later, an early Christian example can be found in Clement of Alexandria’s *Paedagogus*:

Greek the meaning of ὄψον did not only encompass food products that would be considered “sauces” in contemporary Western cuisines, but referred to all flavourings and side dishes eaten with bread. Fish sauce was undoubtedly a kind of ὄψον, but also all other fish-derived products, many of them prestigious, would fall in the same category. Thus, *garum* alone does not account for the link between fish, ὄψον, and luxury. On *garum* and the diversity of products typically referred to with this name, see S. Grainger, “*Garum, Liquamen* and *Muria*: A New Approach to the Problem of Definition”, in: E. Botte – V. Leich (eds.), *Fish and Ships: Production and Commerce of Salsamenta during Antiquity* (Bibliothèque d’Archéologie Méditerranéenne et Africaine 17), Aix-en-Provence 2014, 37–46.

24 Davidson, *Courtesans and Fishcakes*, 20–26.

25 Xenophon, *Memorabilia*, III 14,2–4.

26 *Ibidem*, III 14,4,3–4.

27 *Ibidem*, III 14,4,4–6 (tr. E.C. Marchant – O.J. Todd [LCL 273], Cambridge [MA] 1923, 275, with modifications).

28 Davidson, *Courtesans and Fishcakes*, 24–26.

> Nor are you, in the midst of the repast, to exhibit yourselves hugging your food like wild beasts; nor helping yourselves to too much sauce (οὐδὲ μὴν πλείονος ὄψου προσφέρεσθαι), for man is not by nature a sauce-consumer, but a bread-eater (οὐ γὰρ ὀψοφάγος φύσει, ἀλλὰ σιτοφάγος ἄνθρωπος).[29]

With this intellectual background in mind, I will now return to the daily bread in the fourth homily on the Lord's Prayer, where Gregory instructs:

> Stop at what you need; having your needs satisfied by what easily comes your way should be the limit of your concern for staying alive. And if Eve's counsellor should discuss with you what is beautiful to the eyes and pleasant to the taste, and you should seek besides the bread this or that delicacy, food made fancy by this or that seasoning (ζητοίης ἐπὶ τῷ ἄρτῳ[30] τὸ ὄψον τὸ τοιόνδε καὶ τὸ διὰ τῶνδε τῶν ἡδυσμάτων ὀψοποιούμενον), then through these you would bring your desire beyond the limits of necessity and at this point it follows that you will see the reptile creeping stealthily toward greed. For the one who goes from eating only what is necessary to dining on delicacies (ἐπὶ τὴν ὀψοφαγίαν) moves on next to what is pleasant to the eyes, seeking splendid vessels, and attractive waiters, and silver couches, soft cushions, sheer veils embroidered with gold, regal chairs, three-legged stools, washing tubs, mixing bowls, drinking cups, coolers, pitchers, basins, lampstands, censers.[31]

In the passage above, Gregory describes how pleasure – symbolised by the serpent of *Genesis* 3 – entices the human being to overstep the limits of necessity.[32] We should note how greed initially arises from a qualitative shift even though it culminates in a heedless pursuit of more: no longer content with the basic necessities to satisfy hunger, the individual begins to place requirements on

---

29 Clement of Alexandria, *Paedagogus*, II 7,55,3 (tr. W. Wilson [Ante-Nicene Fathers 2], Edinburgh 1867, 226–227).

30 Here, ἐπὶ τῷ ἄρτῳ can also be understood in a more concrete sense as "on the bread" or "with the bread", simply to indicate the place of ὄψον as a condiment. We can compare the phrasing to Xenophon's remark (*Memorabilia*, III 14,2; tr. Marchant – Todd 273): "For all, I presume, eat relish with their bread (ἐσθίουσι μὲν γὰρ δὴ πάντες ἐπὶ τῷ σίτῳ ὄψον) when they get the chance: but I don't think there is so far any reason for calling them greedy?"

31 *Or. dom.* IV (SC 462,13–464,10).

32 For the serpent as pleasure, see also Philo of Alexandria, *Legum allegoriae*, I–III; *De opificio mundi*; Clement of Alexandria, *Protrepticus*, 11,111,1.

the *kind* of things she wants to consume, seeking "this or that delicacy" and "this or that seasoning". A similar shift from a mere quantitative requirement to a qualitative desire for a specific kind of food, housing, and clothing – from necessity to fancy – occurs also in other ancient accounts of the invention of luxury, such as the birth of the luxurious city in Plato's *Republic*. Notably, in this paradigmatic account the diversification of ὄψα is one of the marks of the luxurious city.[33]

The passage from *Or. dom.* IV, which culminates in a highly formulaic list of luxurious objects associated with the context of feasting, brings to the fore the distinction between bread and seasoning as the symbols of legitimate and excessive appetite.[34] It also alludes to the vice of ὀψοφαγία. While here the juxtaposition is between ἄρτος and ὄψον, ἄρτος is, as we have already noted, one of the main subcategories of σῖτος, and its use in this context is of course explained by the words of the Lord's Prayer itself. In what follows, Gregory continues to elaborate on the distinction and makes it clear that ὄψον refers to any accompaniment that gives flavour to the plain and simple bread:

> So then, to prevent any of these things from happening, limit your prayer to the bread that is easily provided (τῇ εὐπορίᾳ τοῦ ἄρτου), seeking a delicacy made fancy for you by nature itself (ὄψον ζητῶν τὸ παρ' αὐτῆς ὀψοποιούμενόν σοι τῆς φύσεως). What is this? Above all, it is the good conscience which gives the bread a pleasant flavor when partaking that which is good. But if you should also wish to enjoy pleasant sensations in the gullet, let hunger, and not heaping satiety upon satiety nor ruining your appetite through overindulgence, be your delicacy (ὄψον σοι γενέσθω ἡ ἔνδεια). Instead, let the sweat prescribed by the commandments precede your nourishment: "In sweat and toil you shall eat your bread." You see scripture's first delicacy (τὴν πρώτην ὀψοποιΐαν τοῦ λόγου).[35]

In the passage above, Gregory draws on the biblical story of the fall to make a rather ironic suggestion that the "sweat and toil" commanded by God is, in fact, scripture's first ὀψοποιΐα, an instance of fine cookery. We can at least speculate that in the Greek context this linkage is particularly evocative since sweat itself

33 Plato, *Republic*, II 373a (cf. 372c). For an analysis of this passage from the perspective of luxury and moderation, see C.J. Berry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge 1994, 50–51. Berry notes that the shift from natural needs "qua simple, quantitatively fixed desire" to unlimited desires also signifies a shift from objects that are merely functional to objects that yield, and are pursued for, pleasure.

34 For a list mentioning similar items to create an effect of abundant and needless luxury, see, for example, Clement of Alexandria, *Paedagogus*, II 3,35,1–3.

35 *Or. dom.* IV (SC 466,1–10).

is a salty liquid and can thus be easily inserted into the semantic field of ὄψον.[36] Evoking another trope from Graeco-Roman discourse on necessity and luxury, Gregory exhorts his listener to "let lack be your sauce" – or, in DelCogliano's translation, "let hunger […] be your delicacy" (ὄψον σοι γενέσθω ἡ ἔνδεια). This idea is perhaps best known from Cicero's remark in *De finibus* where the author similarly criticises pleasure seeking as the aim of nourishment:

> I will listen to Socrates, who holds pleasure of no account, when he says that the best sauce for food is hunger (*cibi condimentum esse famem*) and the best flavouring for drink thirst.[37]

But what is the source to which Cicero alludes with "listening to Socrates"? Strikingly, Xenophon's *Memorabilia* provides again a possible precedent. Reporting on the simple lifestyle of Socrates, Xenophon writes:

> For he was so frugal that it is hardly possible to imagine a man doing so little work as not to earn enough to satisfy the needs of Socrates. He […] was so ready for his food that he found appetite the best sauce (τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὄψον αὐτῷ εἶναι): and any kind of drink he found pleasant, because he drank only when he was thirsty.[38]

4 Conclusion

Gregory's decision to build his discourse on the daily bread largely around ideas and images employed among the educated elites of antiquity, instead of the rich bread symbolism of the Christian scriptures, is one of the many features which connect *Homily* IV to the trajectory of Graeco-Roman moral instruction and particularly its numerous critiques of luxury. The precedents I have offered from Greek and Latin sources are not intended as an exhaustive list or as firm suggestions as to what Gregory may have read. Instead, I have chosen them as illustrative examples of the different ways in which bread was constructed as the symbol of basic necessities in ancient literature.

36 I am grateful to Aron Reppmann for drawing my attention to the presence of salt in this symbolism.

37 Cicero, *De finibus*, II 90 (tr. H. Rackham [LCL 40], Cambridge [MA] 1914, 181–183). See also, Seneca, *Ep*., 123,2; Epicurus, *Men*., 131.

38 Xenophon, *Memorabilia*, I 3,5 (tr. Marchant – Todd 55–57). Passage cited also in Davidson, *Courtesans and Fishcakes*, 25.

An exploration of the cultural embeddedness of Gregory's notion of the daily bread may not change our understanding of his thought in such dramatic ways as analyses of the key aspects of his doctrinal formulations. I hope, nonetheless, that I have managed to convince my reader that even the simplest everyday objects, such as bread, are often more complex than they may seem. While bread as a symbol of basic necessities is, of course, cross-cultural, in *Homily* IV Gregory works with this symbol in a markedly Greek manner.

Bibliography

Albertson, D., "On 'the Gift' in Tanner's Theology: A Patristic Parable", *Modern Theology* 21 (2005) 109–114.

Berry, C.J., *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge 1994.

Boudignon, Ch., "Explication du *Notre Père* par Grégoire de Nysse", in: Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse: Homélies sur le Notre Père*, 37–184.

Davidson, J., *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, London 1998.

Ferguson, E., "Bread", in: E. Ferguson – M.P. McHugh – F.W. Norris (eds.), *Encyclopedia of Early Christianity* (Garland Reference Library of the Humanities 1839), London 1998², 191–192.

Garnsey, P., *Food and Society in Classical Antiquity* (Key Themes in Ancient History), Cambridge 1999.

Grainger, S., "*Garum, Liquamen* and *Muria*: A New Approach to the Problem of Definition", in: E. Botte – V. Leich (eds.), *Fish and Ships: Production and Commerce of Salsamenta during Antiquity* (Bibliothèque d'Archéologie Méditerranéenne et Africaine 17), Aix-en-Provence 2014, 37–46.

Mateo-Seco, L.F., "Gregory of Nyssa, *De Beatitudinibus*, Oratio IV: 'Blessed Are Those Who Hunger and Thirst for Righteousness, for They Shall Be Satisfied' (*Mt* 5,6)", in: H.R. Drobner – A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)* (SVChr 52), Leiden, Boston, Köln 2000, 149–163.

Meredith, A., "Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer", *Heythrop Journal* 43 (2002) 344–356.

« Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (*Mt* 6, 10) : l'interprétation de Grégoire de Nysse au miroir de l'exégèse des Pères grecs

Marie-Odile Boulnois

Quelle est l'interprétation de la troisième demande du Notre Père « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » chez les auteurs grecs d'Origène[1] à Maxime le Confesseur ? Le but de cette étude est de situer, aussi bien en amont qu'en aval, la lecture qu'en donne Grégoire de Nysse. Remarquons d'abord qu'en dehors de ses *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire de Nysse ne cite ce verset que dans deux passages de ses *Homélies sur le Cantique des cantiques*[2], un parallèle que l'on pourrait ajouter aux indices établissant une proximité rédactionnelle entre ces *Homélies sur le Cantique* et celles *sur le Notre Père*[3]. De manière plus générale, en dehors des commentaires portant sur le Notre Père[4], sur Matthieu[5] ou éventuellement sur Luc[6], ce verset n'est pas souvent

1 C'est, dans l'état actuel de notre documentation, le premier auteur grec qui cite notre verset. Du côté latin, c'est Tertullien (*De oratione*).

2 *Cant.* IV (GNO VI 135, 4-6) sur *Ct* 2, 7 : « La volonté bonne de Dieu, dit-elle, est réalisée sur la terre comme au ciel, lorsque l'impassibilité angélique se réalise aussi en nous (τὸ ἀγαθὸν εἶπε θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης) » et *Cant.* X (GNO VI 304, 12) sur *Ct* 4, 17 *sq.*, cité n. 38.

3 Voir l'introduction de M. Cassin dans *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 15 *sq.*

4 En dehors de l'œuvre d'Origène, *Sur la prière* (*Or.*) (datant de 232-235), la chronologie des autres commentaires sur le Notre Père est difficile à établir précisément dans la mesure où les dates de chacune de ces œuvres sont elles-mêmes sujettes à discussion. Elles sont cependant toutes de la fin du IVe siècle, probablement postérieures à 380 : Grégoire de Nysse, *Or. dom.* (deuxième moitié des années 380-début des années 390) ; Cyrille de Jérusalem/Jean de Jérusalem (?), *Catéchèses mystagogiques* (après 380) ; Évagre (mort en 399), *Brève explication du Notre Père* (fin IVe siècle) ; Théodore de Mopsueste (mort en 428), *Homélies catéchétiques* (qui pourraient dater de 392).

5 Jean Chrysostome, *Homélies sur Matthieu*, XIX (*PG* 57 279, 55-280, 22) sur la demande « Que ta volonté soit faite sur la terre comme aux cieux ».

6 J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien* (TU 21.1), Leipzig 1901, 199-200 sur Lc 11, 2, et Cyrille d'Alexandrie, *Homélies sur Luc*, LXXIV (éd. J.-B. Chabot [CSCO 70, s. syr. 27], Paris 1912 [Louvain 1961] ; trad. lat. R. Tonneau [CSCO 140], Louvain 1953). Un extrait en grec est édité par J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften*, Berlin 1984, 120-121 : I, fgt 129. Je n'indique ici que les commentaires ou homélies sur Luc comportant une explication de ce verset. La traduction latine des *Homélies sur Luc* d'Origène ne nous a pas conservé d'homélie sur le Notre Père.

 | DOI:10.1163/9789004463011_029

cité par les Pères grecs, à l'exception de Jean Chrysostome, et surtout rarement commenté dans les œuvres conservées[7].

Cette demande comporte deux parties qui sont souvent traitées séparément. C'est le cas de Grégoire de Nysse qui, après un exorde recourant à la théorie médicale des quatre humeurs pour expliquer les conditions de la bonne santé de l'âme[8], revient à son sujet en déclarant : « Ce qui est proposé à notre étude, c'est "qu'advienne ta volonté" »[9] ; quelques paragraphes plus loin, il introduit ainsi son deuxième développement : « Mais que signifie l'ajout (προσθήκη) de l'expression : "sur la terre comme au ciel" ? »[10] Il précise d'ailleurs que cette expression « suggère peut-être une doctrine plus profonde »[11], puisqu'elle fait allusion au divin qui partage la création en nature incorporelle et nature corporelle. Néanmoins, l'égale attention qu'il porte aux deux parties fait de Grégoire un cas exceptionnel, car les autres auteurs, à commencer par Origène, consacrent un exposé beaucoup plus long à la deuxième partie.

Nous commencerons notre étude par quelques remarques relatives à la place de cette demande au sein du Notre Père, puis examinerons successivement ses deux parties, avant de voir si ces auteurs donnent au Christ une place exemplaire dans l'accomplissement de la volonté divine.

1 Remarques préliminaires relatives à la place de la troisième demande

Une première spécificité vient de ce que cette demande est présente uniquement dans le texte de *Mt* 6, 10 et non dans celui de Luc 11, au moins dans le texte alexandrin, attesté par divers témoins anciens, qui a été retenu par l'édition Nestle-Aland du Nouveau Testament[12]. Ce choix s'explique par le fait que, même si la forme textuelle la plus répandue transmet aussi cette demande

7 Il faut cependant noter que nous avons perdu le commentaire et les homélies d'Origène sur ce passage de Matthieu, et que les chaînes n'en ont rien conservé non plus.

8 *Or. dom.* IV (SC 430-434 ; GNO VII.2 44-45). Sur cet exorde, voir M. Ludlow, « Homilies on the Lord's Prayer IV, "Thy will be done on earth as it is in heaven ; give us this day our daily bread" », dans ce volume, p. 355-381.

9 *Or. dom.* IV (SC 434, 6-7 ; GNO VII.2 45) : πρόκειται γὰρ ἡμῖν εἰς θεωρίαν τὸ Γενηθήτω τὸ θέλημά σου.

10 *Or. dom.* IV (SC 444, 1-2 ; GNO VII.2 48) : Ἀλλὰ τί βούλεται ἡ προσθήκη τοῦ λόγου, Ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ;

11 *Or. dom.* IV (SC 444, 2-3 ; GNO VII.2 48) : Τάχα μοι δοκεῖ τῶν βαθυτέρων τι δογμάτων ὑποσημαίνειν ὁ λόγος.

12 E. et E. Nestle, B. et K. Aland *et alii*, *Novum Testamentum graece*, Stuttgart 2012[28].

chez Luc[13], il pourrait s'agir d'une interpolation matthéenne, alors que son absence dans des témoins variés ne pourrait guère s'expliquer[14]. Origène, qui possède sans doute le texte alexandrin, signale ainsi que Luc a passé cette demande sous silence. « "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel". Luc après avoir dit "Que ton règne vienne", passant sous silence ces paroles, a ordonné "donne-nous aujourd'hui notre pain sursubstantiel". »[15] Mais il est le seul auteur grec à souligner cette différence textuelle que ne relèvent ni Grégoire de Nysse[16] ni aucun des autres auteurs commentant le Notre Père : Évagre, Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste ou Maxime le Confesseur. Ces auteurs disposaient-ils d'un texte grec lucanien comportant la demande de Matthieu, ou n'ont-ils tout simplement pas pris soin, comme Origène, de

13 *New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke*. 1, *Ch. 1-12*, Oxford 1984, 244, choisit d'éditer le texte lucanien avec la demande, mais indique son omission dans plusieurs manuscrits grecs et traductions.

14 B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament : A Companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, Stuttgart 1994⁴, 131-132.

15 Origène, *Or*. 26, 1, (éd. P. Koetschau [GCS 3], 359, 16-19) : Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. ὁ Λουκᾶς μετὰ τὸ ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου ταῦτα παρασιωπήσας ἔταξε· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν καθ' ἡμέραν. Dès le début, Origène insiste sur les différences entre Matthieu et Luc et conclut : *Or*. 18, 3 (GCS 3 341, 8-9) : μή ποτε δὲ βέλτιον ᾖ διαφόρους νομίζεσθαι τὰς προσευχάς, κοινά τινα ἐχούσας μέρη. « Mieux vaut sans doute considérer que les prières sont différentes avec des parties communes ». Voir aussi *In Lucam*, fgt 173 (XLI) (éd. M. Rauer [GCS 49], 299) : Ἡ αὐτή ἐστι τῇ ἐν τῷ Ματθαίῳ προσευχῇ, διὸ καὶ ἐπιτομώτερον ἐνταῦθα εἴρηται· ἢ βέλτιον διαφόρους νομίζεσθαι τὰς προσευχάς, κοινά τινα ἐχούσας μέρη. « La même prière se trouve en Matthieu. C'est pourquoi elle est dite là en raccourci. Ou bien mieux vaut considérer que les prières sont différentes, avec des parties communes. » Voir aussi *infra* n. 52. Plusieurs exégètes modernes considèrent eux aussi que c'est Luc qui a abrégé la prière. M. Philonenko, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001, 105, pense qu'il l'a abrégée pour des raisons métriques. D. Clark, *The Lord's Prayer : Origins and Early Interpretations*, Turnhout 2016, 173, explique cette absence volontaire de la troisième demande chez Luc par la crainte que ses lecteurs issus du paganisme y voient un indice de fatalisme.

16 Pour Grégoire de Nysse, dont le texte lucanien est « majoritairement en accord avec les témoins tardo-alexandrins, césaréens et byzantins du Nouveau Testament », selon Ch. Boudignon (Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 147), il serait tout à fait possible que son texte lucanien ne diffère pas de celui de Matthieu sur cette demande. En revanche, sans mentionner comme Origène (*Or*. 29, 1 [GCS 3 381, 24-25]) le fait que Luc a passé sous silence le verset « mais délivre-nous du Mauvais », Grégoire de Nysse (*Or. dom*. V [SC 520, 3-5 ; GNO VII.2 72-73]) reprend à Origène (*Or*. 30, 1 [GCS 3 393, 5-7]) l'idée que le sens de cette phrase est déjà en puissance dans « Ne nous fais pas entrer en tentation ». Voir Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 57.

noter cet écart quand ils commentaient la prière[17] ? Il est difficile de trancher. Pour les auteurs qui interprètent spécifiquement le texte de Luc, comme Cyrille d'Alexandrie et Titus de Bostra, et qui accordent un développement à cette demande, on peut également se poser la question. Disposaient-ils d'un texte lucanien différent de celui d'Origène, ou est-ce que leur commentaire s'explique par la prééminence de la version liturgique de la prière ? Ainsi, quand Cyrille d'Alexandrie consacre une homélie entière à cette demande, il n'est pas impossible qu'il veuille justifier un écart par rapport à son texte lucanien en présentant cette phrase comme « une partie de la prière » : « Scrutons donc aussi cette partie de la prière, car cela ne nous sera pas peu profitable pour sauver notre âme »[18]. Néanmoins, il faut laisser la question ouverte, car il est aussi possible qu'il ait disposé d'un texte lucanien contenant la troisième demande[19]. Cette dernière hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, par ailleurs, il signale de manière explicite, l'absence dans le texte lucanien de « qui es dans les cieux » que l'autre évangéliste a ajouté[20] et relève que le texte de Luc ne comprend pas la dernière demande « mais délivre-nous du mal » que Matthieu a ajoutée[21].

17 On peut aussi penser qu'à partir du IV^e^ siècle, c'est une version liturgique qui est commentée. Voir H. Buchinger, « La Preghiera del Signore fra esegesi, catechesi e liturgia : Il Padre nostro nei primi tre secoli », *Annali di Scienze Religiose* N.S. 3 (2010) 15-39, ici 33, qui souligne que la prière du Notre Père n'était pas encore une formule fixée de prière dans les trois premiers siècles et donne, entre autres, l'argument qu'Origène commente les deux versions évangéliques comme rigoureusement distinctes en indiquant les différences entre les formulations de Matthieu et de Luc, sans se référer à une version liturgique. Or la situation change avec l'introduction du « Notre Père » dans la liturgie aux IVe-Ve siècles.

18 Cyrille d'Alexandrie, *Hom. in Lc*, LXXIV (trad. lat. CSCO 140, 204). Ce passage est absent des fragments grecs. Voir I. Jurasz, « Le Notre Père commenté par Cyrille d'Alexandrie et ses disciples de la tradition non-chalcédonienne », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 319-341.

19 Ch. Boudignon, « Le Notre Père de Luc chez les Pères de l'Église et la demande sur l'Esprit », in : Ch.-B. Amphoux – J. Assaël – C. Boudignon (éd.), *Philologie et Nouveau Testament. Principes de traduction et d'interprétation critique*, Aix-en-Provence 2018, p. 161-177, ici p. 166 compare le texte cyrillien à celui du *Sinaïticus* qui comprend lui aussi cette demande et atteste de la tendance à l'harmonisation du texte lucanien avec le texte matthéen. Il distingue ainsi deux états du texte alexandrin : un état ancien attesté par le Papyrus Bodmer XIV, le *Vaticanus*, Origène et la *Vulgate* de Jérôme, et un second plus tardif attesté par le *Sinaïticus*, la *syriaque sinaïtique* et Cyrille d'Alexandrie.

20 Cyrille d'Alexandrie, *Hom. in Lc*, LXXI (Tonneau, p. 194).

21 Cyrille d'Alexandrie, *Hom. in Lc*, LXXVII, passage pour lequel nous avons conservé un extrait en grec, J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, I, fgt 132, 122.

Origène est aussi le premier à souligner l'enchaînement avec ce qui précède[22]. De fait, explique-t-il, c'est bien lorsque la volonté de Dieu aura été pleinement accomplie en nous que « nous hériterons du royaume des cieux », ce qui est précisément l'objet de la deuxième demande. Jean Chrysostome reprend cette idée d'enchaînement en introduisant ainsi son commentaire : « as-tu vu l'enchaînement parfait ? »[23]. Pour lui, le lien entre ces deux demandes est le désir des biens à venir, qu'il s'agisse de l'attente du royaume ou de l'exhortation à s'exercer à la vie angélique. La cohérence du début de la prière tient aussi pour Origène au fait que l'expression « sur la terre comme au ciel » peut se comprendre comme étant commune (ἀπὸ κοινοῦ) aux trois premières demandes. « Le nom de Dieu a été sanctifié par les habitants du ciel ; le règne de Dieu s'est établi parmi eux ; la volonté de Dieu est faite parmi eux »[24]. Cette hypothèse formulée par Origène ne sera cependant pas reprise par ses successeurs grecs antiques, mais au concile de Trente[25] et chez les exégètes modernes[26]. En revanche, le lien avec la demande suivante sur le pain est explicité par Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Tous trois considèrent, contre l'interprétation origénienne[27], qu'il s'agit bien d'un

22 Origène, *Or.* 26, 1 (GCS 3 359, 20) : ἀκολούθως τοῖς πρὸ τούτων. À la suite de L. Perrone, *La preghiera secondo Origene*, *L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011, 218, je pense qu'il faut donner ici un sens fort à cette expression qui présente la troisième demande comme le corollaire de la deuxième. Contrairement aux traductions faibles d'A.-G. Hamman, *Origène, La Prière* (PdF 2), Paris 1995, 83 (paroles « qui suivent les précédentes ») et N. Antoniono, *Origene, La preghiera* (Collana di testi patristici 138), Roma 1997, 124 (« dopo quelle che l'hanno preceduta »).

23 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 279, 56-57) : Εἶδες ἀκολουθίαν ἀρίστην ;

24 Origène, *Or.* 26, 2 (GCS 3 360, 3-10) : δύναται μέντοι γε κατὰ μόνον τὸν Ματθαῖον *ἀπὸ κοινοῦ* τὸ ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς λαμβάνεσθαι, ἵν' ᾖ τοιοῦτον τὸ προστασσόμενον ἡμῖν ἐν τῇ εὐχῇ λέγειν· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τό τε γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἡγιάσθη παρὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐνέστη αὐτοῖς ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία, γεγένηταί τε ἐν αὐτοῖς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

25 *Catéchisme du Concile de Trente*, ch. 40, 2 : « Mais pour mieux faire comprendre la force et la valeur de cette demande, le Pasteur aura grand soin de montrer aux Fidèles que ces mots : *sur la terre comme au ciel* peuvent s'appliquer et s'étendre à chacune des trois premières parties de l'Oraison Dominicale, et signifier : *que votre Nom soit sanctifié* sur la terre comme au ciel ; *que votre Royaume arrive* sur la terre comme au ciel ; *que votre Volonté soit faite* sur la terre comme au ciel. »

26 Clark, *The Lord's Prayer*, 99-100 : alors qu'il est habituellement enseigné que « sur la terre comme au ciel » correspond à la troisième demande, c'est en fait un pont entre les deux sections du Notre Père, les trois premières demandes portant sur les cieux, les quatre suivantes sur la terre. Clark précise en note qu'il n'y a rien, dans la structure grammaticale de cette proposition, qui la restreigne à la troisième demande.

27 Origène, *Or.* 27, 1, (GCS 3, 363, 25-28) : ἐπεί τινες ὑπολαμβάνουσι περὶ τοῦ σωματικοῦ ἄρτου

pain matériel et non spirituel[28]. De ce fait, ils y voient une concession à la nature terrestre des hommes que la précédente demande semblait effacer en invitant à imiter la vie angélique. Grégoire de Nysse opère ainsi la transition entre la troisième et la quatrième demandes en formulant une objection. « Et comment est-il possible que la pureté qui est dans les puissances incorporelles se réalise chez ceux qui ont pour lot la vie charnelle, alors que leur âme est immergée dans des milliers de soucis du fait de leurs besoins corporels ? »[29] Même si la mention du pain quotidien permet à Grégoire de retrouver, à travers la notion de frugalité, un équivalent de l'absence de besoin angélique et de l'impassibilité divine[30], il n'en reste pas moins que la condition corporelle de l'homme est ici prise en compte. De manière similaire, pour Jean Chrysostome, même si Dieu commande aux hommes d'accomplir les préceptes aussi parfaitement que les anges et d'adopter leur mode de vie, « il condescend en même temps à la faiblesse de la nature »[31], puisqu'étant dotés d'une chair, ils

λέγεσθαι εὔχεσθαι ἡμᾶς, ἄξιον αὐτῶν τὴν ψευδοδοξίαν διὰ τούτων περιελόντας παραστῆσαι τὸ ἀληθὲς περὶ τοῦ ἐπιουσίου ἄρτου. « Puisque certains supposent que nous disons prier pour le pain matériel, il vaut la peine de renverser leur erreur en présentant la vérité sur le pain sursubstantiel. »

28 La position de Maxime le Confesseur est complexe. Après avoir suivi l'interprétation origénienne qui assimile le pain au Verbe sur la base de *Jn* 6, 33 et qui ne voit aucune discontinuité entre la demande sur le pain et l'incitation à la citoyenneté angélique (*Expositio orationis dominicae*, éd. P. Van Deun [CCSG 23], 59, l. 549-561 ; trad. J. Touraille, « Brève interprétation de la prière du Notre Père pour un ami du Christ », in : A.-G. Hamman, *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, Paris 1995, 209), Maxime ajoute une autre interprétation plus matérielle, dans la veine de Grégoire de Nysse, en invitant à se suffire de ce qui permet de subsister (CCSG 23 62, l. 605-615 ; trad. Touraille, 211).

29 *Or. dom.* IV (SC 452, 1-4 ; GNO VII.2 50) : Καὶ πῶς ἔστι δυνατὸν τὴν ἐν ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσι καθαρότητα τοῖς διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχόσι κατορθωθῆναι, ἐν μυρίαις φροντίσι διὰ τὰς σωματικὰς χρείας τῆς ψυχῆς ἐμβαθυνούσης ;

30 *Or. dom.* IV (SC 453-455 ; GNO VII.2 50-51) : « lorsqu'on nous apprend à demander le pain quotidien, parce que la frugalité et la mesure conformes à la formule de l'impassibilité sont équivalentes à l'absence naturelle de besoin. (…) Donc l'homme qui vise à ce qui est utile à sa nature et qui ne se laisse pas entraîner à travers de vaines pensées hors du nécessaire ne sera pas de beaucoup inférieur à la conduite des anges, puisqu'il imite en lui-même l'absence de besoin de ceux-ci par sa frugalité. » Voir Perrone, *La preghiera*, 594.

31 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 280, 29-31) : Ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν οὕτω· Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· ἀνθρώποις δὲ διελέγετο σάρκα περικειμένοις, καὶ ἀνάγκῃ φύσεως ὑποκειμένοις, καὶ οὐ δυναμένοις τὴν αὐτὴν ἔχειν ἀπάθειαν τοῖς ἀγγέλοις· τὰ μὲν ἐπιτάγματα ὁμοίως κελεύει γίνεσθαι καὶ παρ' ἡμῶν, καθάπερ αὐτὰ κἀκεῖνοι πληροῦσι· *συγκαταβαίνει* δὲ καὶ τῇ τῆς φύσεως ἀσθενείᾳ λοιπόν. Ἀκρίβειαν μὲν γάρ, φησί, πολιτείας ἀπαιτῶ τοσαύτην, οὐ μὴν ἀπάθειαν.

sont encore incapables de jouir de la même impassibilité que les anges. Comme Grégoire, il insiste néanmoins sur le fait que la demande porte sur du pain seulement, et non sur du luxe ou de la richesse, ce qui limite cette condescendance au strict nécessaire et permet, comme le dit Jean Chrysostome, qu'il y ait beaucoup de spirituel même dans le corporel[32]. Théodore de Mopsueste suit la même ligne et considère la demande sur le pain comme un ajout permettant d'anticiper une objection sur l'impossibilité pour des êtres mortels de se modeler entièrement sur le monde à venir. « Notre Seigneur voulait nous inviter à nous modeler sur le monde à venir – lorsque nous y parviendrons, nous serons définitivement élevés au-dessus des choses d'ici-bas, et nous n'aurons besoin d'absolument rien – mais il ne voulait pas que l'on crût qu'il demandait quelque chose d'impossible à des êtres mortels encore par nature, et qui ont de nombreux besoins en ce monde. Il a donc ajouté brièvement ces paroles, en demandant aux hommes de se modeler sur la vie immortelle : "Donne-nous aujourd'hui le pain qui nous est nécessaire" »[33].

Ainsi la troisième demande est-elle une charnière entre les deux parties de la prière.

2 « Que ta volonté soit faite »

Comme il serait blasphématoire de donner des ordres à Dieu, Origène justifie la forme impérative en remarquant que l'Écriture a l'habitude de recourir à l'impératif au lieu de l'optatif pour exprimer une prière[34]. En réalité, nous ne commandons pas, mais nous souhaitons. Cette remarque grammaticale se lit non seulement dans son traité sur la prière, mais aussi dans son *Commen-*

---

32 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (PG 57 280, 34-36) : Σὺ δέ μοι σκόπει πῶς καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς πολὺ τὸ πνευματικόν. Voir Perrone, *La preghiera*, 594 n. 1921.

33 Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 11, 14 (trad. M. Debié [PdF 62-63], Paris 1996, 182).

34 Origène, *Or.* 24, 5 (GCS 3 355, 22-356, 2) : ἔτι περὶ τοῦ "ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου" καὶ τῶν ἑξῆς προστακτικῷ χαρακτῆρι εἰρημένων λεκτέον ὅτι συνεχῶς προστακτικοῖς ἀντὶ εὐκτικῶν ἐχρήσαντο καὶ οἱ ἑρμηνεύσαντες, ὡς ἐν τοῖς ψαλμοῖς. « À propos de ces mots : "Que ton nom soit sanctifié" et des paroles qui suivent à l'impératif, il faut encore ajouter que les traducteurs ont fréquemment utilisé l'impératif au lieu de l'optatif, par exemple dans les Psaumes. » Suivent des citations de Ps 31, 19 et 109, 11-12. Pour une analyse plus complète de cette remarque grammaticale et de son contexte polémique contre Tatien, voir L. Perrone, « Rediscovering Origen Today : First Impressions of the New Collection of the Homilies on the Psalms in the *Codex Monacensis Graecus* 314 », *StPatr.* 56 (2013) 103-122, ici 116-117.

taire sur l'épître aux Romains[35] et ses *Homélies sur les psaumes*[36]. Basile et Didyme s'en inspirent dans leurs homélies sur les psaumes en citant notre verset comme exemple de cette habitude scripturaire[37]. En revanche, Grégoire de Nysse ne reprend pas cette remarque dans ses homélies sur le Notre Père, mais dans une homélie sur le *Cantique des Cantiques* qui semble bien dépendre d'Origène[38].

En quoi consiste cette volonté ? Selon Grégoire, suivre l'heureux chemin (εὐοδία) de la volonté divine est la condition de la bonne santé de l'âme, s'en écarter est une maladie qui peut être mortelle[39], ce qui justifie son exorde

35 Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, II 10, 13 (SC 532 433) : « Pour le moment, voyons donc ce que signifient ces mots : "Que Dieu soit fait véridique, mais tout homme menteur" (*Rm* 3, 4). C'est ce que portent les exemplaires grecs ; car les latins lisent "soit" (*sit*) à la place de "soit fait" (*fiat*). Il faut savoir d'abord que lorsqu'on dit : "soit fait", on ne parle pas à l'impératif. C'est une sottise de penser commander à Dieu de devenir véridique. Mais de même que nous disons : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel" (*Mt* 6, 10), ou lorsque nous disons encore : "Que soit faite la paix, par ta puissance" (*Ps* 121, 7), nous ne commandons pas, mais nous souhaitons, ou mieux, nous proclamons et nous sommes certains qu'il ne peut y avoir de paix que par la puissance de Dieu ; de même ici, la parole qui proclame : "Que Dieu soit fait véridique" est à prendre comme si l'on affirmait : "Dieu est véridique, mais tout homme est menteur." »

36 Origène, *Hom. 1 in Ps 67*, 2 (GCS NF 19 175, 1-8) : πρῶτον εἰδέναι χρὴ ὅτι ἔθος ἐστὶ τῇ γραφῇ πολλαχοῦ *τοῖς προστακτικοῖς ἀντὶ εὐκτικῶν* χρῆσθαι. Καὶ εὑρήσεται μὲν τοῦτο πολλαχοῦ, ἀρκεῖ δὲ νῦν παραθέσθαι ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου ὅτι διδάσκων ἡμᾶς ὁ σωτὴρ ἡμῶν εὔχεσθαι, οὐ διδάσκει ἵνα προστάσσωμεν τῷ θεῷ, ἀλλ' ἵνα προστακτικαῖς φωναῖς εἴπωμεν τὰ εὐκτικά· λέγεται γάρ, φησί, Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθέτω τὸ θέλημά σου (*Mt* 6, 9-10), ἀντὶ τοῦ ἁγιασθείη τὸ ὄνομά σου, ἔλθοι ἡ βασιλεία σου, γένοιτο τὸ θέλημά σου.

37 Basile, *Hom. in Ps XLIV* (*PG* 29 401) : « À cause de l'habitude de l'Écriture qui formule ainsi les souhaits (τὰ εὐκτικά). En effet, "que ta volonté soit faite" au lieu de "puisse-t-elle être faite" (γενηθείη) et "que ton règne vienne" au lieu de "puisse-t-il venir" ». Didyme, *In Ps.* 29-34, 205, 22, (éd. M. Gronewald [Papyrologische Texte und Abhandlungen 8], 302) sur *Ps* 34, 2 : « Beaucoup de souhaits (εὐκτικῶν) dans l'Écriture sont formulés sous une forme impérative (προστακτικῷ) (…) "que ton règne vienne, que ta volonté soit faite", c'est-à-dire puisse ta volonté être faite. »

38 Grégoire de Nysse, *Cant.* X (GNO VI 304, 10-12) sur *Ct* 4, 17 *sq.* : « Que mon bien-aimé descende (καταβήτω) dans son jardin et qu'il mange le fruit de ses arbres ». Ἡ δὲ τοῦ Καταβήτω λέξις εὐκτικὴν ἔχει τὴν σημασίαν ὁμοιοτρόπως ἐκφωνηθεῖσα τῷ Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου καὶ Γενηθήτω τὸ θέλημά σου. « Quant au verbe "qu'il descende", il exprime un souhait, étant formulé de la même manière que : "Que ton nom soit sanctifié, que ta volonté soit faite". » Grégoire poursuit en identifiant les fruits des arbres à la volonté de Dieu grâce à *Jn* 4, 34 : « Ma nourriture c'est de faire la volonté de mon Père », puis la volonté avec le salut des hommes sur la base de *1 Tm* 2, 4.

39 *Or. dom.* IV (SC 436, 6-9 ; GNO VII.2 46) : ὑγίεια δέ ἐστι ψυχῆς ἡ τοῦ θείου θελήματος εὐοδία, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ ἔμπαλιν τὸ ἐκπεσεῖν τοῦ θείου θελήματος νόσος ἐστὶ ψυχῆς τελευτῶσα εἰς θάνατον. « Or la santé de l'âme, c'est l'heureux chemin de la volonté divine, exactement

sur la métaphore médicale. De même que la médecine soigne le mal par les contraires[40], c'est l'accord avec la volonté divine qui guérit l'homme de sa désobéissance. Sous la forme d'une confession personnelle, Grégoire se présente ainsi comme le terrain d'affrontement de deux volontés, la « volonté bonne » de Dieu et la « volonté adverse » (ἀντικείμενον), celle du « tyran mauvais », que Grégoire nomme « la volonté du diable »[41]. Entre ces deux opposés, l'homme doit exercer son choix (προαίρεσις est répété)[42] : il y a bien un libre arbitre[43], une tierce volonté, en laquelle s'accomplit l'une ou l'autre, soit le vice, soit la vertu, puisque, comme le dit Grégoire, quand on parle de volonté divine « le mot de volonté contient génériquement toutes les vertus »[44]. De manière remarquable, un leitmotiv revient : la volonté divine doit s'accomplir « en moi » (ἐν ἐμοί), au point qu'il reformule ainsi la demande : « qu'advienne ta volonté aussi en moi ». Cette reformulation se retrouve telle quelle chez Cyrille de Jérusalem[45], Évagre[46] et Barsanuphe[47]. Chez les auteurs latins, on trouve plutôt « en nous »[48]. Déjà pour la première demande, Grégoire avait

---

comme, à l'inverse, choir loin de la volonté divine est une maladie de l'âme qui s'achève dans la mort. »

40 *Or. dom.* IV (SC 436, 13-14 ; GNO VII.2 46) : ἦλθεν ὁ ἀληθινὸς ἰατρός, κατὰ τὸν νόμον τῆς ἰατρικῆς διὰ τῶν ἐναντίων τὸ κακὸν ἐξιώμενος. « Il vint, le médecin véritable, lui qui a totalement soigné le mal par les contraires, selon la loi de la médecine ».

41 *Or. dom.* IV (SC 439-441 ; GNO VII.2 46) : « puisque la volonté adverse s'exerçait sur moi en mal dans ma vie passée et que j'étais devenu un serviteur du tyran mauvais (…) Qu'advienne donc ta volonté pour que s'éteigne la volonté du diable. » On retrouve une opposition semblable à celle qu'il a développée pour la précédente demande entre le règne de Dieu et la tyrannie diabolique (*Or. dom.* III [SC 409 ; GNO VII.2 37]).

42 *Or. dom.* IV (SC 438, 15 ; GNO VII.2 46) ; IV (SC 440, 13 ; GNO VII.2 47) ; IV (SC 448, 5 ; GNO VII.2 49).

43 Grégoire utilise plusieurs termes pour exprimer la liberté : *Or. dom.* IV (SC 448, 2-5 ; GNO VII.2 49) : αὐτοκρατές, αὐτεξούσιον, ἐλεύθερον, αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει.

44 *Or. dom.* IV (SC 442, 21-22 ; GNO VII.2 48) : ἡ γὰρ τοῦ θελήματος φωνὴ πάσας γενικῶς ἐμπεριλαμβάνει τὰς ἀρετάς.

45 Cyrille de Jérusalem (?), *Catéchèses mystagogiques*, V 14 (SC 126bis 163) : « Priant donc avec force, tu veux dire ceci : Comme dans les anges se fait ta volonté, que de même aussi sur la terre elle se fasse *en moi*, ô Maître. »

46 Évagre, *Chapitres sur la prière*, 31 (SC 589 245) : « Ne prie pas pour que tes volontés soient faites, car elles ne concordent pas forcément avec la volonté de Dieu, mais prie plutôt, comme tu l'as appris, en disant : "Que ta volonté soit faite" *en moi* ; et pour toute chose, demande-lui ainsi, que sa volonté soit faite, car il veut ce qui est bon et utile à ton âme, et ce n'est pas forcément ce que tu cherches. »

47 Barsanuphe de Gaza, *Lettres*, 150 (SC 427 537) cité par P. Géhin (SC 589) : « Il n'y a rien de plus à dire à Dieu dans la prière que ceci : "Délivre-moi du Mauvais" (*Mt* 6, 13) et "Que ta volonté soit faite" (*Mt* 6, 10) *en moi.* »

48 Tertullien, *De oratione*, IV 1 (éd. G.F. Diercks [CCSL 1], 259, 1-4) : *Fiat uoluntas tua in caelis*

opéré cet ajout: « Qu'en moi, donc, est-il dit, soit sanctifié ton nom »[49]. C'est en ma volonté que doit advenir la volonté de Dieu, et Grégoire parle de conjonction (συνάφεια) au vouloir divin. « Ceux qui avaient été emportés par la maladie parce qu'ils s'étaient écartés de la volonté divine, il (c'est-à-dire le vrai médecin) les rend de nouveau libres de la maladie par la conjonction avec le vouloir divin. »[50] Dieu rend à la volonté humaine son intégrité; je dois apprendre à vouloir librement ce que Dieu veut, mais cela ne peut se réaliser sans l'aide de Dieu puisque le péché a affaibli ma volonté qui se porte plus aisément vers le mal que vers le bien[51]. Grégoire propose ainsi en conclusion une version augmentée

---

et in terra, non quod aliquis obsistat, quominus uoluntas dei fiat, et ei successum uoluntatis suae oremus, sed in omnibus petimus fieri uoluntatem eius. Trad. M. Poirier, *Tertullien, Cyprien, Augustin, Prier en Afrique chrétienne* (PdF 104), Paris 2016, 27: « "Que ta volonté soit faite au ciel et sur terre", ce n'est pas que personne puisse s'opposer à la réalisation de la volonté de Dieu ni que nous le priions pour le succès de ce qu'il veut, mais nous lui demandons que sa volonté se réalise en tous ». Néanmoins, Tertullien justifie différemment ce « en tous » en identifiant la terre et le ciel avec la chair et l'esprit, donc avec nous qui sommes le ciel et la terre. Puis il donne un sens littéral aux mots « ciel » et « terre » et déclare en *De oratione*, IV 2 (CCSL 1 259, 7-8): *ut in nobis fiat uoluntas dei in terris, ut possit scilicet fieri et in caelis*. Trad. p. 28: « Que la volonté de Dieu se réalise en nous sur la terre, afin évidemment qu'elle puisse se réaliser aussi dans les cieux ». Cyprien reprend la même idée dans son *De Dominica oratione*, 12 (éd. C. Moreschini [CCSL 3A], 96, l. 195): *petamus a Deo ut nomen eius sanctificetur in nobis*. « Nous demandons à Dieu que son nom soit sanctifié en nous »; *De Dominica oratione*, 14 (CCSL 3A 98, l. 248-249): *oramus et petimus ut fiat in nobis uoluntas dei*. « Nous prions et demandons que se fasse en nous la volonté de Dieu ». Comme l'explique M. Poirier, *Tertullien, Cyprien*, 147: « (Cyprien) n'a cessé de débusquer la méprise qui nous ferait croire que notre prière change quelque chose à ce qui arrive à Dieu; en fait malgré une formulation centrée sur Dieu, ces trois demandes visent à changer ce qui nous arrive à nous dans notre rapport à Dieu. »

49 *Or. dom.* III (SC 402, 9-10; GNO VII.2 36). On trouve « en nous » chez Cyrille de Jérusalem (?), *Catéchèses mystagogiques*, V 12: « Nous prions que le nom de Dieu soit sanctifié *en nous* ».

50 *Or. dom.* IV (SC 437 6, 15–17; GNO VII.2 46).

51 L'importance de l'aide divine est déjà soulignée pour les deux premières demandes. *Or. dom.* III (SC 399-401; GNO VII.2 34-35): « Peut-être le discours enseigne-t-il comme une doctrine, dans cette forme de prière, quelque chose comme ceci: la nature humaine est faible lorsqu'il s'agit d'acquérir un bien quelconque et c'est pourquoi nous n'obtiendrions rien de ce que nous recherchons si le bien n'était accompli *en nous grâce à l'appui divin*? Or de tous les biens, le plus important, c'est que le nom de Dieu soit glorifié par ma vie. » On trouve une idée proche chez Cyprien, *Dom. or.*, 14 (CCSL 3A 98, l. 249-252): *quae ut fiat in nobis, opus est dei uoluntate, id est ope eius et protectione, quia nemo suis uiribus fortis est sed dei indulgentia et misericordia tutus est*. Trad. M. Poirier, *Tertullien, Cyprien*, 63: « pour qu'elle se fasse *en nous*, nous avons besoin de la volonté de Dieu, *c'est-à-dire de son aide* et de sa protection, parce que personne n'est fort par ses propres ressources, alors que la bienveillance et la miséricorde de Dieu procurent la sérénité. » Mais Cyprien, à la suite de Tertullien, ajoute que la volonté de Dieu est précisément l'aide de Dieu. Voir F. Cha-

de la demande : « que cette volonté *bonne* s'accomplisse *en moi par ta puissance* »[52]. En réaction à cette individualisation, Jean Chrysostome corrige cet ajout en revenant à la formulation du Notre Père : « Il n'a pas dit "que ta volonté advienne en moi ou en nous", mais "partout sur terre", afin que l'erreur soit dissipée, que la vérité croisse, que tout vice soit chassé, que la vertu revienne et que le ciel ne diffère désormais plus en rien de la terre »[53]. Néanmoins, comme Grégoire, il souligne que cette volonté ne peut se réaliser sans la grâce d'en-haut.

La volonté divine est donc définie par Grégoire de Nysse comme comprenant toutes les vertus et comme la condition de la santé humaine. De manière très intéressante, lorsque Grégoire dit que « la volonté de Dieu, c'est le salut des hommes »[54], il fait certes allusion à *1 Tm* 2, 4 – « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι), souvent cité en un tel contexte[55] –, mais il en amplifie le sens. La volonté divine ne veut pas seulement le salut, elle en est la condition de possibilité : ce n'est qu'en accomplissant la volonté de Dieu que l'homme obtient la santé, c'est-à-dire le salut. Cette demande est donc centrale pour l'histoire du salut[56] : elle permet à l'humanité de retrouver l'état pré-lapsaire, « le bon régime de vie dans le paradis »[57].

On constate sur ce point encore combien Grégoire s'écarte d'Origène. Ce dernier ne donne pas la moindre définition de la volonté de Dieu et se contente

pot, « *Volumen aptissimum sed...* Quelques considérations sur la fortune du *De oratione* de Tertullien », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père*, 103-121, ici 112.

52 *Or. dom.* IV (SC 442, 19-20 ; GNO VII.2 48) : τῇ σῇ δυνάμει κατορθωθείη μοι τὸ ἀγαθὸν τοῦτο θέλημα.

53 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 280, 14–19) : Οὐδὲ γὰρ εἶπε, Γενηθήτω τὸ θέλημά *σου ἐν ἐμοὶ ἢ ἐν ἡμῖν· ἀλλὰ Πανταχοῦ τῆς γῆς*, ὥστε λυθῆναι τὴν πλάνην, καὶ φυτευθῆναι τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἐκβληθῆναι κακίαν ἅπασαν, καὶ ἐπανελθεῖν ἀρετὴν, καὶ μηδὲν ταύτῃ διαφέρειν λοιπὸν τὸν οὐρανὸν τῆς γῆς. Dans son *In 1 Ep. ad Tm.*, 6 (*PG* 62, 533), Chrysostome s'appuie sur ce verset pour prouver qu'on prie pour les incroyants.

54 *Or. dom.* IV (SC 438, 2-3 ; GNO VII.2 46) : θέλημα δὲ θεοῦ ἡ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων ἐστίν.

55 Voir Tertullien, *Or.*, IV 2 (CCSL 1 259, 12) : *summa est uoluntatis eius salus eorum, quos adoptauit* ; trad. M. Poirier, *Tertullien, Cyprien*, 28 : « sa volonté se résume à ceci : le salut de ceux qu'il a adoptés ».

56 Ceci explique que Grégoire commence l'explication de cette demande en remontant aux origines de l'histoire humaine. *Or. dom.* IV (SC 434, 10-12 ; GNO VII.2 45) : Ἦν ἐν ὑγιείᾳ νοητῇ ποτὲ τὸ ἀνθρώπινον, οἱόν τινων στοιχείων, τῶν τῆς ψυχῆς λέγω κινημάτων, κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον ἰσοκρατῶς ἐν ἡμῖν κεκραμένων. « Il y eut un temps où l'humanité avait la santé intelligible, c'est-à-dire que les divers éléments, je veux dire les mouvements de l'âme, étaient mélangés en nous de façon équilibrée, conformément à la formule de la vertu ». Et Grégoire poursuit avec les conséquences du péché.

57 *Or. dom.* IV (SC 436, 9-10 ; GNO VII.2 46) : τὴν ἀγαθὴν ἐν τῷ παραδείσῳ δίαιταν.

de dire qu'elle se réalisera si nous ne faisons rien contre elle (παρά)[58]. Il n'en décrit que les conséquences, à savoir que nous porterons « l'image du céleste » (*1 Co* 15, 49) et serons semblables aux êtres du ciel[59]. Les autres auteurs ne développent pas non plus beaucoup ce qu'est la volonté de Dieu. Deux caractères présents chez Grégoire retiennent surtout leur attention. La volonté de Dieu est mise en rapport soit avec le salut des hommes selon *1 Tm* 2, 4, chez Évagre[60], soit avec l'exercice des vertus, qui revient à l'abolition du péché, chez Cyrille d'Alexandrie[61]. Évagre va cependant plus loin en déclarant qu'il vaut mieux ne pas s'opposer à la volonté de Dieu qui sait ce qui est bon pour nous. Il confesse même avoir eu tort d'avoir demandé et obtenu ce qu'il croyait être bon et ne l'était pas[62].

58 Origène, *Or.*, 26, 1 (GCS 3 359, 24-25) : ὅπερ συμβήσεται, μηδὲν ἡμῶν παρὰ τὸ θέλημα πραττόντων αὐτοῦ. Ce passage est très proche de l'*In Lucam*, Fgt 173 (XLI) (GCS 49, 299) : τότε δὲ *γίνεται τὸ θέλημα* τοῦ θεοῦ *ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*, ὅταν μηδὲν πράττωμεν παρὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, « la *volonté* de Dieu *est faite sur la terre comme au ciel*, lorsque nous ne faisons rien de contraire à sa volonté ».

59 Origène, *Or.* 26, 1 (GCS 3 359, 25-260, 2) : ἐπὰν δέ, ὡς ἐν οὐρανῷ τὸ θέλημά ἐστι τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμῖν τοῖς ἐπὶ γῆς κατορθωθῇ, ὁμοιωθέντες τοῖς ἐν οὐρανοῖς, ἅτε φορέσαντες παραπλησίως ἐκείνοις τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομήσομεν, τῶν μεθ' ἡμᾶς ἐπὶ γῆς καὶ ἡμῖν, γενομένοις ἐν οὐρανῷ, ὁμοιωθῆναι εὐχομένων.

60 Évagre, *Brève explication du Notre Père*, (trad. N. Bosson, *Communio* 42.2 [2017] 106-108, ici 107) : « Ce qui plaît à Dieu est le salut de toute créature raisonnable (λογικός). » Voir aussi Ps.-Athanase, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 131 (*PG* 28 680) : « Le Christ nous a enseigné à prier et à dire à Dieu : "Que ta volonté soit faite". (…) De là, il n'est pas bon de forcer Dieu dans nos demandes, mais de prier comme nous l'avons appris et de chercher non pas que notre volonté, mais que celle de Dieu soit faite. Car il veut forcément que tous soient sauvés (cf. *1 Tm* 2, 4) et il nous fournit ce qui tend à notre salut. » Le but est d'expliquer que Dieu ne nous exauce pas toujours, car il sait mieux que nous ce dont nous avons besoin, un développement assez proche d'Évagre, *Chapitres sur la prière*, 31-32. Pour la date des *Quaestiones ad Antiochum ducem* et leur contenu, voir *infra*, n. 101.

61 Cyrille d'Alexandrie, *Hom. in Lc*, LXXIV (trad. Tonneau, 204) : *Nam uelle in terra praeualere bonam Dei uoluntatem, quid est aliud nisi uelle cunctos filios hominum uitam degere gloriosam et probatam, et fieri omnis uirtutis perfectores et expertos* ; « Car vouloir que prévale sur terre la volonté bonne de Dieu, qu'est-ce que c'est d'autre que vouloir que tous les fils des hommes mènent une vie glorieuse et estimée, et qu'ils réalisent et accomplissent toutes les formes de vertu. » Le fragment grec est très légèrement plus court. J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, fgt 129, 120 : Τὸ γὰρ ἐν γῇ βούλεσθαι κρατεῖν τὸ ἀγαθὸν θέλημα τοῦ Θεοῦ, τί ἂν ἕτερον εἴη, πλὴν ὅτι τὸ πάντας ἐθέλειν ἁπάσης ἀρετῆς ἀποτελεστὰς εἶναι καὶ ἐπιστήμονας ;

62 Évagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, 32 (trad. P. Géhin [SC 589], 247) : « Souvent, dans mes prières, j'ai demandé que s'accomplisse pour moi ce que je croyais être bon et je m'obstinais dans ma demande, faisant stupidement violence à la volonté de Dieu et ne m'en remettant pas à lui pour qu'il dispense plutôt ce qu'il sait être utile. Et néanmoins, bien que l'ayant obtenu, j'ai finalement été fort déçu de ne pas avoir plutôt demandé que

Seul Théodore de Mopsueste développe plus longuement la manière dont l'homme peut persévérer sur terre dans la volonté de Dieu, n'accordant inversement aucune attention à l'expression « comme au ciel » qui désigne pour lui l'état eschatologique après la résurrection des morts. Pour Théodore, il faut exercer dès ici-bas notre volonté à ne pas s'opposer à celle de Dieu et, conformément à *Rm* 12, 2, à ne pas se modeler sur la vie de ce monde, mais sur celle du monde à venir. Pour l'essentiel, Théodore voit dans cette demande un enseignement sur la perfection morale et justifie qu'il soit donné par le Christ sous forme d'une prière par le fait qu'un tel combat spirituel ne peut se réaliser sans l'aide de Dieu[63].

3 Quel est le rapport entre la terre et le ciel ?

Venons-en à la comparaison entre la terre et le ciel. Pour tous les auteurs, le ciel est par excellence le lieu où la volonté de Dieu est accomplie, soit par les anges, soit par les hommes après la résurrection, de sorte que la terre, c'est-à-dire la vie humaine ici-bas, doit tendre à imiter cet état de perfection future.

Origène est le seul à ne pas avoir une image aussi univoque du ciel. Il commence certes par dire que tous les habitants des cieux accomplissent la volonté de Dieu et que nous leur serons semblables, autrement dit que nous porterons « l'image du céleste » (selon *1 Co* 15, 49), lorsque nous aurons pleinement accompli cette volonté[64]. Mais cette vision idéale est rapidement mise en ques-

sa volonté soit faite, car la chose ne m'est pas arrivée telle que je l'imaginais. » Cette idée est déjà présente chez Origène, *In Ep. ad Rm.*, VII 4, 6 : nous ne savons pas prier comme il faut.

63 Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, 11, 13 (trad. M. Debié, 182) : « À ceux qui croient en lui, il commande de s'appliquer à faire le bien, d'avoir en tête les mœurs qui prévaudront au ciel, de mépriser les choses de ce monde et de s'efforcer autant que possible de se modeler sur les choses du monde à venir. Il veut que ce soit cela que nous demandions à Dieu jusqu'à la fin. Il nous faut un esprit sain et un amour véritable pour ces choses, mais nous savons que nous sommes incapables d'achever quoi que ce soit sans le secours de Dieu, il était donc nécessaire que ce soit sous la forme d'une prière qu'il nous enseigne cela, afin que nous puissions les choisir avec un amour parfait et continuer à les demander à Dieu avec force et ardeur, comme bonnes et utiles. »

64 Origène, *Or.*, 26, 1 (GCS 3 359, 21-28) : ἔτι ὄντες ἐπὶ γῆς οἱ εὐχόμενοι, νοοῦντες ἐν οὐρανῷ γεγονέναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσι τοῖς οἰκείοις τῶν οὐρανῶν (…). Ἐπὰν δέ, ὡς ἐν οὐρανῷ τὸ θέλημά ἐστι τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμῖν τοῖς ἐπὶ γῆς κατορθωθῇ, ὁμοιωθέντες τοῖς ἐν οὐρανοῖς, ἅτε φορέσαντες παραπλησίως ἐκείνοις τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομήσομεν. « Nous qui prions, nous sommes encore "sur terre" ; nous pensons qu'"au ciel" la volonté de Dieu est faite par tous les habitants des cieux (…) ; lorsque la volonté de Dieu aura

tion par une objection qui évoque l'existence d'êtres mauvais au ciel (cf. *Ep* 6, 12)[65]. Pour résoudre cette aporie, il propose deux interprétations allégoriques[66] du ciel et de la terre. La première identifie le ciel au Christ et la terre à l'Église[67] : chaque membre de l'Église doit faire la volonté du Père, comme le Christ l'a faite. Néanmoins, une nouvelle difficulté surgit de la phrase prononcée par Jésus après sa résurrection : « tout pouvoir m'a été donné sur la terre comme au ciel » (*Mt* 28, 18). Cela veut-il dire que le Christ n'avait pas pouvoir sur la terre[68] ? Origène explique ce verset en recourant à l'union christologique entre

---

été accomplie par nous aussi qui sommes "sur terre" comme elle l'est aux cieux, nous serons semblables à ceux qui sont aux cieux, dans la mesure où nous porterons comme eux "l'image du céleste" (*1 Co* 15, 49), et nous hériterons du royaume des cieux. » Origène pense ici non pas spécialement aux anges, mais aux hommes après leur mort, puisqu'il poursuit en déclarant : « ceux qui nous succéderont sur terre, demanderont à nous devenir semblables à nous qui serons au ciel » (GCS 3 359, 28-360, 2 : τῶν μεθ' ἡμᾶς ἐπὶ γῆς καὶ ἡμῖν, γενομένοις ἐν οὐρανῷ, ὁμοιωθῆναι εὐχομένων). Voir déjà plus haut *Or.*, 22, 5 (GCS 3 249, 20-23) : τὸ πολίτευμα ἔχων οὐδαμῶς ἐπὶ γῆς ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ ἐν οὐρανοῖς, θρόνοις τυγχάνουσι τοῦ θεοῦ διὰ τὸ ἱδρῦσθαι τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν ἐν πᾶσι τοῖς φοροῦσι τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου καὶ διὰ τοῦτο γενομένοις ἐπουρανίοις. « Notre "cité" n'est nullement sur terre mais bien "aux cieux" (cf. *Ph* 3, 20), qui sont le trône de Dieu, parce que le royaume de Dieu est établi en tous ceux qui portent "l'image du céleste" (cf. *1 Co* 15, 49), et pour cette raison sont devenus célestes ». Le rapprochement entre *Ph* 3, 20 et *1 Co* 15, 49 se trouve aussi en *Or.*, 26, 5 (GCS 3 362, 7-12) : οὐ διὰ τὸν τόπον ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν ὁ ἔτι ὢν ἐπὶ γῆς, πολίτευμα ἔχων ἐν οὐρανοῖς (*Ph* 3, 20) καὶ θησαυρίζων ἐν οὐρανῷ, τὴν καρδίαν ἔχων ἐν οὐρανῷ, (*Mt* 6, 20 ; *Lc* 12, 34) τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (*1 Co* 15, 49) φορῶν, οὐκέτι ἐστὶν ἐκ τῆς γῆς οὐδὲ τοῦ κάτω κόσμου ἀλλ' ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ κρείττονος τούτου οὐρανίου κόσμου.

65 Origène, *Or.*, 26, 3 (GCS 3 360, 15-16) : πῶς γεγένηται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ, ὅπου ἐστὶ τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ; « Comment la volonté de Dieu peut-elle se faire au ciel, là où se trouvent les esprits du mal ? »

66 Origène, *Or.*, 26, 3 (GCS 3 360, 23) utilise le verbe ἀλληγορῶν.

67 Cette exégèse a déjà été donnée par Origène au chaptire 23 pour expliquer le sens allégorique du « ciel ». *Or.*, 23, 4 (GCS 3 353, 1-3) : οὐ γὰρ ἄτοπον αὐτὸν μὲν εἶναι κυρίως θρόνον τοῦ πατρὸς, ἀλληγορικώτερον οὐρανὸν καλούμενον, τὴν δὲ ἐκκλησίαν αὐτοῦ γῆν ὀνομαζομένην ὑποπόδιον τυγχάνειν τῶν ποδῶν αὐτοῦ. « Il n'est pas absurde qu'il (le Christ) soit proprement le trône du Père, allégoriquement appelé ciel, et que son Église appelée terre, soit "l'escabeau de ses pieds" (cf. *Mt* 5, 34-35). »

68 L'objection n'est pas explicitée par Origène dans ce traité sur la prière, mais elle l'est davantage dans son *Homélie sur Isaïe* qui commente *Is* 6, 3 (« toute la terre est pleine de sa gloire ») en expliquant que ceci n'arrivera que lorsque sera réalisée la prière du Notre Père. *Hom. in Is.*, I 2 (éd. W.A. Baehrens [GCS 33], 245, 22-29) : *Adhuc in caelo uoluntas est patris, in terris necdum uoluntas eius expleta est, et ipse Iesus iuxta dispensationem carnis, quam induerat, ait : "dedit mihi uniuersam potestatem, ut in caelo et in terra", non quod potestatem non haberet in terra is, qui habebat in caelis et aliquid de mundo acciperet, qui "in sua uenerat", sed, ut ita crederetur Deus in terra, quomodo credebatur in caelo, ergo accepit potestatem homo Christus quam ante non habuit, et usque ad praesens necdum habet in terra omnium potestatem* ; « Jusqu'à maintenant la volonté du Père est au ciel ; sur terre sa

l'homme assumé par le Sauveur et le Fils de Dieu. Dans le Christ, il y a une communication des deux puissances, celle sur le ciel est déjà accomplie, celle sur la terre est en cours d'accomplissement, et il veut que les hommes coopèrent avec lui par cette prière. Mais cette réponse ne résout pas l'objection première : comment la volonté de Dieu est-elle accomplie au ciel si des esprits mauvais la combattent encore ? Origène donne alors une deuxième explication. Ce n'est pas le lieu physique, mais la disposition d'esprit, le choix, qui fait qu'on est au ciel ou sur la terre[69]. Ainsi, « les (esprits du mal) ne sont pas célestes et n'habitent pas dans les cieux parce que leurs dispositions sont mauvaises »[70]. Le ciel est ainsi identifié à celui qui fait la volonté de Dieu et la terre au pécheur[71]. En conséquence, selon Origène, la prière consiste peut-être à demander, non pas que les hommes terrestres soient semblables à ceux qui sont dans les cieux, mais que les pécheurs ressemblent à ceux qui sont devenus ciel, afin qu'il n'y ait plus de terre mais que tout devienne ciel. Pour exprimer cette transformation, Origène crée un hapax qu'il modalise à son habitude : il s'agit de viser « pour ainsi dire une *ciélification* (οὐρανοποίησιν) de la terre »[72].

À l'opposé de cette ambivalence du ciel chez Origène, Grégoire déclare : « La vie d'en-haut est en tout point pure de mauvaiseté (…). La vie supérieure est sans passion et sans mélange. »[73] La caractéristique de la vie céleste est en effet que la volonté divine n'y rencontre aucun obstacle, une idée également présente chez Jean Chrysostome qui déclare que là-bas tout se produit sans empêchement (ἀκωλύτως)[74]. En conséquence, l'homme demande à pouvoir imiter

volonté n'est pas encore accomplie, et Jésus lui-même, selon l'économie de la chair qu'il avait revêtue, dit : "tout pouvoir m'a été donné sur la terre comme au ciel" (cf. *Mt* 28, 18), non pas parce qu'il n'aurait pas le pouvoir "sur terre", celui qui l'avait "aux cieux" et qu'il recevrait quelque chose du monde, celui qui "était venu chez les siens" (*Jn* 1, 11), mais, afin que l'on crût en Dieu "sur terre" de la façon dont on croyait "au ciel", alors le Christ homme a reçu "le pouvoir" qu'avant il n'avait pas, et jusqu'à présent il n'a pas encore "sur terre" "pouvoir" sur tous. » La question de savoir si l'objet des demandes est ou non déjà réalisé suscite déjà une objection dans le *Traité sur la prière* à propos des deux premières demandes : comment peut-on demander des biens qui sont déjà arrivés ? Pour la troisième demande, la question pourrait-être : si le Christ a déjà la puissance sur terre comme au ciel, quel est le sens de la demande ?

69 Origène, *Or.*, 26, 5 (GCS 3 362, 7-8) : οὐ διὰ τὸν τόπον ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν.

70 Origène, *Or.*, 26, 5 (GCS 3 362, 17-18) : οὐκ ἔστιν ἐπουράνια οὐδὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς διὰ τὴν μοχθηρὰν διάθεσιν οἰκεῖ.

71 Voir Augustin, *Sermons*, 59, qui utilise lui aussi *1 Co* 15, 49.

72 Origène, *Or.*, 26, 6 (GCS 3 363, 9-10) : εἰς τήν, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐρανοποίησιν αὐτῆς. La création de cet hapax se fait sans doute sur le modèle de θεοποίησις : déification.

73 *Or. dom.* IV (SC 448, 7… 450, 1 ; GNO VII.2, 49… 50) : Ἀλλ' ἡ μὲν ἄνω ζωὴ καθαρεύει πάντη κακίας (…) ἀπαθὴς μὲν ἡ ὑπερκειμένη ζωὴ καὶ ἀκήρατος.

74 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 280, 4) : ἐκεῖ πάντα ἀκωλύτως γίνεται.

un tel mode de vie en se purifiant de tout mal. Et Grégoire conclut par une glose qui amplifie encore les précédentes en intégrant la comparaison : « De même que dans les Trônes, les Principautés, les Puissances et les Dominations (cf. *Col* 1, 16) et dans toute puissance hypercosmique, ta volonté advient sans qu'aucune mauvaiseté ne fasse obstacle à l'activité du bien (μηδαμοῦ κακίας παρεμποδιζούσης), de même, que le bien s'accomplisse aussi en nous pour que, après que toute mauvaiseté a été mise hors du chemin, ta volonté fasse, en tout, heureusement son chemin dans nos âmes. »[75] Ce développement final se clôt avec la même image de « l'heureux chemin » (εὐοδία) utilisée par Grégoire au début de l'homélie[76], mais en reformulant la demande de manière à en expliciter les différents éléments.

L'idée que les anges accomplissent toujours la volonté de Dieu est un leitmotiv qu'on retrouve chez Cyrille de Jérusalem[77], Jean Chrysostome[78], Titus de Bostra[79] et Cyrille d'Alexandrie, qui le prouvent en recourant au Psaume 102, 20-21 : « Bénissez le Seigneur, tous ses anges, puissants par la force, qui exécutez sa parole (…). Bénissez le Seigneur, toutes ses puissances, ses serviteurs qui accomplissez sa volonté »[80]. Cyrille de Jérusalem se contente de citer le verset

75 *Or. dom.* IV (SC 450, 12-17 ; GNO VII.2, 50) : Καθάπερ ἐν θρόνοις καὶ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ κυριότησι καὶ πάσῃ τῇ ὑπερκοσμίῳ δυνάμει γίνεταί σου τὸ θέλημα, *μηδαμοῦ κακίας παρεμποδιζούσης τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ἐνέργειαν*, οὕτω καὶ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν τελειωθείη, ἵνα πάσης κακίας ἐκποδὼν γενομένης διὰ πάντων ᾗ τὸ θέλημά σου ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν κατευοδούμενον. Et juste au-dessus (SC 450, 8-11) : διὰ τοῦτο ἐν τῇ προσευχῇ διδασκόμεθα οὕτως ἡμῶν τοῦ κακοῦ τὴν ζωὴν ἐκκαθαρθῆναι ὡς καθ' ὁμοιότητα τῆς οὐρανίου διαγωγῆς καὶ ἐν ἡμῖν *ἀνεμποδίστως* τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πολιτεύσασθαι. « C'est pourquoi nous apprenons, dans la prière, à purifier notre vie du mal d'une telle façon que, à la ressemblance du mode de vie céleste, en nous aussi la volonté de Dieu gouverne sans obstacle ».

76 *Or. dom.* IV (SC 436, 6-7 ; GNO VII.2, 46) : Ὑγίεια δέ ἐστι ψυχῆς ἡ τοῦ θείου θελήματος εὐοδία.

77 Cyrille de Jérusalem (?), *Catéchèses mystagogiques*, V 14 (SC 126bis 163) : « Les divins et bienheureux anges de Dieu accomplissent la volonté de Dieu, comme David le chantait : "Bénissez le Seigneur, tous ses anges, puissants par la force, qui exécutez sa parole" (*Ps* 102, 20). Priant donc avec force, tu veux dire ceci : Comme dans les anges se fait ta volonté, que de même aussi sur la terre elle se fasse en moi, ô Maître. »

78 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 280, 4-6) : ἐκεῖ πάντα ἀκωλύτως γίνεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὑπακούουσιν οἱ ἄγγελοι, τὰ δὲ παρακούουσιν, ἀλλὰ πάντα εἴκουσι καὶ πείθονται· Δυνατοὶ γάρ, φησίν, ἰσχύϊ, ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ. « Là tout se produit sans obstacle et les anges ne sont pas obéissants sur certains points et désobéissants sur d'autres, mais ils cèdent et obéissent à tout. Car, est-il dit, ils sont "puissants par la force, exécutant sa parole" (*Ps* 102, 20) ».

79 Titus de Bostra, *Homélies sur Luc* (éd. J. Sickenberger, 199) : Ἐν οὐράνῳ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ *διὰ παντὸς* ἐπιτελεῖται ὑπὸ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων. « Au ciel la volonté de Dieu est toujours réalisée par les puissances angéliques. » Il ne cite cependant pas *Ps* 102, 20-21.

80 *Ps* 102, 20-21 : εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, δυνατοὶ ἰσχύι ποιοῦντες τὸν λόγον

20, mais Jean Chrysostome l'exploite pour montrer qu'à l'image des anges qui ne sont pas inconstants dans leur obéissance, les hommes ne doivent pas faire la volonté de Dieu à moitié, mais accomplir tout ce qu'il veut[81]. Quant à Cyrille d'Alexandrie, il préfère citer le verset 21, qui est plus proche de la demande du Notre Père puisqu'il contient le mot θέλημα[82].

Les anges apparaissent donc comme des modèles à imiter et le vocabulaire de l'assimilation revient de manière constante[83]. Néanmoins, ce qu'il faut imiter dans la vie angélique diffère suivant les auteurs. Pour Grégoire de Nysse, c'est l'impassibilité à laquelle l'homme doit s'exercer puisque la vie après la résurrection sera semblable à la condition angélique. Il développe cette idée dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* pour expliquer *Ct* 2, 7 qui parle de l'heure de son vouloir : « Le bon vouloir de Dieu est réalisé sur la terre comme au ciel lorsque l'impassibilité angélique se réalise aussi en nous »[84]. En revanche, pour Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur, c'est le culte et l'adoration angélique que l'homme demande à imiter. L'Église terrestre doit imiter l'Église céleste[85]. Chez Cyrille, le modèle du culte spirituel pratiqué par

αὐτοῦ (…)· εὐλογεῖτε τὸν κύριον, πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ.

81 Ce rapprochement entre *Ps* 102 et *Mt* 6, 10 se lit aussi dans ses *Expositiones in Psalmos* (PG 55 302), sur *Ps* 112, 4, « plus haut que les cieux sa gloire » : Μάλιστα γὰρ ἄγγελοι δοξάζουσιν αὐτόν, οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας φύσεως μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς ὑπακοῆς τῶν διακονουμένων ἀνθρώπων δοξάζουσι, μετὰ ἀκριβείας τὰ θελήματα αὐτοῦ καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ ἀνύοντες. Διό φησι· Δυνατοὶ ἰσχΰϊ, ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ. Διὸ καὶ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ἐκέλευεν ὁ Χριστὸς εὔχεσθαι, καὶ λέγειν· Γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Τουτέστιν, ὥσπερ ἄγγελοι αὐτὸν ἁγιάζουσι, πονηρίας μὲν πάσης ἀπηλλαγμένοι, ἀρετὴν δὲ μετιόντες μετὰ ἀκριβείας· οὕτω δὴ καταξιωθείημεν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἁγιάζειν. « Ce sont surtout les anges qui le glorifient ; ils le glorifient non seulement par leur propre nature, mais encore par une obéissance de bons serviteurs, en accomplissant avec scrupule ses volontés et ses ordres. Voilà pourquoi il dit : "Puissants par la force, exécutant sa parole." (*Ps* 102, 20) C'est aussi pourquoi dans les Évangiles, le Christ ordonnait de prier et de dire : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel" (*Mt* 6, 10). C'est-à-dire que nous soyons, nous aussi, jugés dignes de le sanctifier, comme le sanctifient les anges, exempts de tout vice et scrupuleusement attachés à la vertu. »

82 Cyrille d'Alexandrie, *Hom. in Lc*, LXXIV (trad. Tonneau, 204) et Reuss I, fgt 129, 120-121.

83 Titus de *Bostra*, *Homélies sur Luc* (éd. J. Sickenberger, 199-200) : Εὐχόμεθα τοίνυν ἐξομοιωθῆναι τοῖς οὐρανίοις τὰ ἐπίγεια. « Nous prions donc pour que ce qui est terrestre soit assimilé à ce qui est céleste ». Cyrille d'Alexandrie, *Hom in Lc*, LXXIV (Reuss I, fgt 129, 121) : « Ceux qui parlent ainsi demandent que la force soit donnée à ceux qui sont sur terre d'accomplir la volonté de Dieu et d'imiter (ἀπομιμῶνται) le mode de vie d'en-haut et céleste, je veux dire celui des saints anges. »

84 Grégoire de Nysse, *Cant.* IV (GNO VI 135, 4-6) sur *Ct* 2, 7 : τὸ ἀγαθὸν εἶπε θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης.

85 Cyrille d'Alexandrie, *Hom in Lc*, LXXIV (Reuss I, fgt 129, 121, 10-12) : « En effet, la volonté

les anges sert, de manière polémique, à rejeter le culte matériel de l'Israël selon la chair qui consiste en sacrifices sanglants. Puisque les anges accomplissent toujours la volonté de Dieu par un culte spirituel « en esprit et en vérité » (*Jn* 4, 24), les hommes ne doivent pas se conformer à la Loi, mais vivre selon l'Évangile[86]. C'est même l'occasion pour Cyrille de voir dans cette demande une prière qui englobe l'ensemble de l'histoire du salut : les saints prient pour qu'aussi bien Israël désobéissant aux commandements que les païens idolâtres deviennent capables d'être justifiés par la foi dans le Christ[87].

Pour Maxime, c'est par le culte d'adoration que les anges accomplissent la volonté divine. « Or il n'y a rien qui soit offert à Dieu dans les cieux par les saints anges sinon l'adoration de la raison, cette adoration qu'il attend de nous en nous enseignant à dire quand nous prions : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel". »[88] Dans la littérature monastique, une troisième caractéristique de la vie angélique est proposée en exemple par le Pseudo-Macaire,

du Dieu suprême, comme je l'ai dit, est que vivent saintement ceux qui sont sur terre, afin que l'Église terrestre, apparaissant comme une imitation et une image de l'Église des premiers-nés (*Hb* 12, 23), je veux dire celle d'en-haut, réjouisse le Christ. » Clément d'Alexandrie, déjà, met la troisième demande du Notre Père en relation avec l'idée que l'Église céleste est l'image de l'Église terrestre. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV 66, 1 (SC 463 165) : « L'Église terrestre est l'image de l'Église céleste, conformément à notre prière que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel. »

86 Cyrille d'Alexandrie, *Hom in Lc*, LXXIV (trad. Tonneau, 204-206). Ce long développement qui oppose le culte selon la Loi au culte spirituel en citant de nombreux passages prophétiques est très proche du *De Adoratione* par sa thématique et par la place centrale de *Jn* 4, 24. Ce passage cyrillien ne se lit que dans la traduction syriaque et n'a pas été conservé par les chaînes qui ont dû le considérer comme un excursus sans lien direct avec l'accomplissement de la volonté divine. Comme le montre Perrone, *La preghiera*, 576, pour Évagre également, prier le Notre Père équivaut à adorer en esprit et en vérité. Évagre, *Chapitres sur la prière*, 60 (SC 589 272-273) : Ὁ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσευχόμενος οὐκέτι ἐκ τῶν κτισμάτων τὸν δημιουργὸν γεραίρει, ἀλλ᾽ ἐξ αὐτοῦ αὐτὸν ἀμυνεῖ. « Celui qui prie "en esprit et en vérité" (*Jn* 4, 23.24) n'honore plus le Créateur à partir des créatures, mais le célèbre à partir de lui-même. »

87 L'exégèse de cette demande donne lieu à une vaste fresque de l'histoire du salut dans laquelle sont comparées les attitudes cultuelles des juifs, des païens et des chrétiens. Cette demande est aussi chez Grégoire de Nysse l'occasion de brosser une autre fresque de l'histoire remontant aux origines de la création pour expliquer comment l'homme s'est écarté de la volonté divine et comment le plan divin a partagé la création rationnelle en nature incorporelle au ciel et nature corporelle sur terre, l'homme participant à l'une et à l'autre.

88 Maxime le Confesseur, *Expositio orationis dominicae* (CCSG 23 58, l. 534-538) : Ὑπάρχει δὲ τῷ θεῷ ἐν οὐρανοῖς προσαγόμενον παρὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων πλὴν τῆς λογικῆς λατρείας οὐδέν· ἣν καὶ παρ᾽ ἡμῶν ἐπιζητῶν, προσευχομένους λέγειν ἐδίδαξε· Γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Trad. J. Touraille, « Brève interprétation », 208.

à savoir la vie fraternelle dans la concorde, l'amour et la paix. « Ceci est vraiment la vie angélique sur terre – c'est-à-dire "que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel" –, lorsque nous ne nous élevons pas les uns contre les autres, lorsque nous sommes ajustés les uns aux autres, sans envie ni jalousie, avec simplicité, charité, paix et joie, considérant le progrès du voisin comme notre propre gain. »[89]

Mais quel que soit l'aspect de la vie angélique qu'il faille imiter, c'est généralement le terme πολιτεία qui est utilisé, et très souvent en lien plus ou moins explicite avec *Ph* 3, 20, pour exhorter l'homme à devenir « citoyen du ciel »[90]. Ce thème est très présent chez Jean Chrysostome[91] chez qui cet idéal n'est pas réservé aux moines, mais à tout chrétien : tant que nous vivons ici bas, nous devons nous efforcer de « montrer la même citoyenneté que les êtres d'en-haut. […] Avant même que nous soyons au ciel, il nous a ordonné de faire de la terre un ciel (οὐρανὸν ποιῆσαι), et d'y passer notre temps comme si nous étions citoyens là-bas »[92]. Chrysostome reprend ici à Origène l'idée d'une transformation de la terre en ciel, sans aller jusqu'à adopter sa création linguistique (οὐρανοποίησις). En étant recréé par le baptême, l'homme est appelé à devenir

---

89 Ps.-Macaire, *Epistula magna*, 11, 5 (éd. R. Staats, *Makarios-Symeon, Epistola Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa* De instituto christiano, Göttingen 1984, 168, 45-49) : Οὗτος ἀληθῶς ἀγγελικὸς ἐπὶ γῆς ἐστι βίος· τοῦτό ἐστι τὸ Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ὅταν μὴ κατεπαιρώμεθα ἀλλήλων· ὅταν μετὰ ἀζηλίας καὶ ἀφθονίας καὶ ἁπλότητος καὶ ἀγάπης καὶ εἰρήνης καὶ χαρᾶς συνηρμόσμεθα ἀλλήλοις, τὴν τοῦ πλησίον προκοπὴν ἴδιον ἡγούμενοι κέρδος. Le texte se trouve dans la partie de la *Lettre* qui n'a pas de parallèle dans le *De instituto christiano* de Grégoire. Voir aussi Ps.-Macaire, *Homélies spirituelles*, III 1 (éd. H. Dörrie – E. Klostermann – M. Krüger [PTS 4], Berlin 1964, 20, 7-12) : τί γὰρ γέγραπται ; γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα ὃν τρόπον οἱ ἐν οὐρανοῖς ἄγγελοι σύνεισιν ἀλλήλοις ἐν ὁμονοίᾳ πολλῇ, ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰρήνῃ διάγοντες, καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ ἔπαρσις ἢ φθόνος, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰλικρινείᾳ μετ' ἀλλήλων εἰσίν, οὕτως καὶ οἱ ἀδελφοὶ ὦσι μετ' ἀλλήλων. Trad. P. Deseille *Les homélies spirituelles de saint Macaire. Le Saint-Esprit et le chrétien* (Spiritualité orientale 40), Bégrolles-en-Mauges 1984, 102 : « Pourquoi, en effet, est-il écrit : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel" (*Mt* 6, 10), sinon pour que les frères soient entre eux comme les anges du ciel, qui vivent ensemble dans une concorde parfaite, dans la charité et la paix, qui ne connaissent ni élèvement ni jalousie, mais pratiquent mutuellement la charité et la sincérité. »

90 Maxime le Confesseur, *Expositio orationis dominicae* (CCSG 23 57, l. 526-527) renvoie explicitement à ce que dit « le grand Apôtre » en citant Ph 3, 20. Voir Ch. Boudignon, « "Que ta volonté soit faite" selon Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur », *RSR* 106 (2018) 245-254, ici 251.

91 L. Brottier, *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique ». Jean Chrysostome prédicateur : entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.

92 Jean Chrysostome, *Hom. in Mt.*, XIX (*PG* 57 279, 60-64) : τὴν αὐτὴν τοῖς ἄνω πολιτείαν ἐπιδείκνυσθαι (…) καὶ πρὸ τοῦ οὐρανοῦ τὴν γῆν οὐρανὸν ἐκέλευσε ποιῆσαι, καὶ ἐν αὐτῇ διατρίβοντας ὡς ἐκεῖ πολιτευομένους.

citoyen du ciel[93]. Cette transformation de la première création, terrestre, en la deuxième, céleste, est particulièrement développée par Didyme qui utilise comme Origène les citations d'*1 Co* 15, 49 et de *Ph* 3, 20. « Il nous appartient en effet, soit "d'être terre" (cf. *Gn* 3, 19), soit de devenir ciel. Le sage Paul l'enseigne en ces termes : "De même que nous avons porté l'image du boueux, nous porterons celle du céleste" (*1 Co* 15, 49), et c'est ce que les disciples ont reçu l'ordre de dire dans la prière : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel" (*Mt* 6, 10). Quand cette demande se réalisera-t-elle, sinon quand les hommes, tout en marchant sur la terre, "seront citoyens du ciel" (*Ph* 3, 20) ? »[94]

4 Le Christ a-t-il un rôle d'exemplarité ?

De manière étonnante, l'exemple du Christ accomplissant la volonté du Père est très peu présent dans les commentaires de cette troisième demande[95]. Pourtant nombre de phrases prononcées par Jésus auraient pu être citées en lien avec notre verset comme « Ma nourriture, c'est de faire la volonté de mon Père » (*Jn* 4, 34) ou « je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jn* 6, 38). Origène se contente d'une rapide allusion à l'exemplarité du Christ dans son traité sur la prière, mais sans aucun appui scripturaire. « Chaque membre de l'Église doit prier que se réalise la volonté du Père comme le Christ l'a réalisée, lui qui est venu faire la volonté de son Père et qui l'a accomplie toute entière. »[96] Cette comparaison se justifie

93 Jean Chrysostome, *Hom in Ep. ad Col.*, VI (PG 62 342, 46) sur *Col* 2, 6-15, compare la première création faite avec de l'argile et installée dans le paradis avec la nouvelle création dans l'Esprit Saint et l'eau destinée au ciel. « Il l'a placé non plus pour garder le paradis, mais pour qu'il soit un citoyen dans le ciel (Ἔθετο αὐτὸν οὐκέτι φυλάσσειν τὸν παράδεισον, ἀλλὰ πολιτεύεσθαι ἐν οὐρανῷ). Car, dès que l'homme s'est élevé jusqu'à ce séjour, il dit aussitôt : "Notre Père, qui es aux cieux, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel". (*Mt* 6, 9, 10) ».

94 Didyme, *Sur la Genèse*, 3, 15-19 (trad. P. Nautin [SC 233], 245-247) : Παρ' ἑα⟨υ⟩τοὺς γὰρ ἢ γῆ ἐσμεν ἢ οὐρανὸς γινόμεθα τοῦτο ὁ σοφὸς Παῦλος παιδεύει λέγων· Καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, ὅπερ ἐν τῇ εὐχῇ λέγειν προστάττονται οἱ μαθηταί· Γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Πότε δὲ τοῦτο ἔσται, ἢ ὅταν ἄνθρωποι ἐπὶ γῆς περιπατοῦντες ἐν οὐρανῷ ἔχωσιν τὸ πολίτευμα.

95 Ceci paraît particulièrement étonnant de la part de Théodore de Mopsueste qui, dans le début de son homélie, insiste sur le fait que le Seigneur, en tant qu'homme, a donné ses actes en exemple en se consacrant à la prière, mais à propos de la demande sur la volonté, il ne fait aucune allusion aux nombreuses paroles du Christ sur l'accomplissement de la volonté du Père.

96 Origène, *Or.*, 26, 3 (GCS 3 360, 26-361, 1) : εὔχεσθαι δεῖν ἕκαστον τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας οὕτω

par le fait qu'il a assimilé la terre à l'Église, c'est-à-dire les hommes, et le ciel au Christ. Mais une telle assimilation n'a eu aucune postérité chez les auteurs grecs, alors qu'elle aurait pu inciter ses successeurs à développer l'idée qu'il faut prendre le Christ comme modèle. L'exemplarité du Christ est totalement absente des homélies sur le Notre Père de Grégoire de Nysse. On peut tout au plus mentionner la citation de *Jn* 4, 34 dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* à proximité de *Mt* 6, 10. Pour commenter « Que mon bien-aimé descende dans son jardin et qu'il mange le fruit de ses arbres » (*Ct* 4, 17), Grégoire identifie les fruits au salut des hommes en se fondant sur le fait que la nourriture du Christ est de faire la volonté du Père (cf. *Jn* 4, 34) et que la volonté divine consiste en ce que tous les hommes soient sauvés (*1 Tm* 2, 4). Quelques lignes plus bas, il explique l'impératif « qu'il descende » comme une prière, sur le modèle de « Que ton nom soit sanctifié, que ta volonté soit faite »[97]. Le rapprochement est donc très lointain.

Plus étonnant encore, les auteurs grecs ne relient jamais, à ma connaissance, la troisième demande à l'épisode de Gethsémani : « Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite » (*Mt* 26, 42)[98]. Pourtant la formulation est identique à celle de *Mt* 6, 10 : γενηθήτω τὸ θέλημά σου. Dans son commentaire sur Matthieu, Origène présente bien la prière de Gethsémani comme un modèle de prière pour le croyant, mais sans faire aucun rapprochement avec le Notre Père[99]. Et dans son traité sur la prière, la scène de Gethsémani n'est pas rappelée[100]. Il semblerait qu'il faille attendre le VII[e]-VIII[e]

χωρῆσαι τὸ πατρικὸν θέλημα, ὃν τρόπον Χριστὸς κεχώρηκεν, ὁ ἐλθὼν ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ τοῦ πατρὸς καὶ πᾶν αὐτὸ τελειώσας. Trad. légèrement modifiée d'A.G. Hamman, *Le Notre Père*, 84.

97 Grégoire de Nysse, *Cant.* X (GNO VI 304, 10-12) sur *Ct* 4, 17, cité note 38.

98 Contrairement à une suggestion moderne qui voit dans cette phrase du Christ l'origine de la demande du Notre Père « que ta volonté soit faite ». Voir M.D. Goulder, « The Composition of the Lord's Prayer », *JThS* 14 (1963) 32-45, ici 38-40 cité par Ch. Boudignon, « "Que ta volonté soit faite" », 246.

99 Origène, *Commentariorum series in Matthaeum*, 92 (éd. E. Klostermann [GCS 38], 208, 8-12), sur *Mt* 26, 39 : *manifestans in oratione suam deuotionem, quasi dilectus filius et complacens dispositionibus patris, addidit : Sed non sicut ego uolo, sed sicut tu, docens ut non oremus nostram fieri uoluntatem sed dei, quando factum fuerit ut aliquid aliud uelimus quam Deus.* « Manifestant dans la prière sa dévotion, comme fils bien aimé (cf. *Mt* 3, 17) et complaisant aux dispositions du Père, il a ajouté : "Mais non pas comme moi je veux, mais comme toi (tu veux)" (*Mt* 26, 39), nous enseignant à prier pour que soit faite non pas notre volonté, mais celle de Dieu, quand il arrivera que nous voulions quelque chose d'autre que Dieu. »

100 L. Perrone, « L'esempio di Gesù orante : la preghiera al Getsemani nell'interpretazione di Origene », *La Sapienza della Croce* 31 (2016), 257-282, ici 280 : « Se è sorprendente che la scena del Getsemani non sia stata richiamata espressamente nel *Trattato sulla preghiera*,

siècle chez le Pseudo-Athanase pour trouver un rapprochement entre *Mt* 6, 10 et *Lc* 22, 42 : « Qu'advienne non pas ma volonté mais la tienne »[101].

En revanche, chez les auteurs latins[102], le rapprochement est opéré dès le premier traité sur la prière, celui de Tertullien[103]. Il explique d'abord que nous prions pour que la volonté divine se réalise en nous, donne une interprétation figurée du ciel et de la terre comme représentant la chair et l'esprit[104], puis littérale, et identifie la volonté divine avec le fait que nous suivions une voie conforme à son enseignement et avec le salut des hommes. Il donne alors le Christ comme exemple, en citant *Jn* 6, 38, pour dire qu'il a mis en œuvre la volonté de Dieu[105]. Il revient à nouveau à l'exemple du Christ quand il aborde la

l'Alessandrino la richiama e la commenta più volte fin dal "Trattato sui principi" per illustrare in particolare il mistero del Dio fatto uomo. »

101 Ps.-Athanase, *Quaestiones ad Antiocheum ducem*, 131 (*PG* 28 680) : Καθὼς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδίδαξε προσεύχεσθαι, καὶ λέγειν πρὸς Θεόν· Γενηθήτω τὸ θέλημά σου. Καὶ γὰρ τοῦτο παιδεύων ἡμᾶς ὁ Κύριος οὕτω καὶ αὐτὸς προσηύχετο λέγων τῷ Πατρί· Μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα γενέσθω, ἀλλὰ τὸ σόν. La question de la datation de cette œuvre, faussement attribuée par la plupart des manuscrits à Athanase, est encore débattue. Certains la datent de la première moitié du VIIe siècle, d'autres du début du VIIIe siècle. Voir I. De Vos, « The Manuscript Tradition of the *Quaestiones ad Antiochum ducem* », in : R. Ceulemans – P. De Leemans (éd.), *On Good Authority. Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance* (Lectio 3), Leuven 2015, 43-66, ici 43-44. Sur cette œuvre, voir C. Macé, « Les *quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (*CPG* 2257). Un état de la question », in : M.-P. Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne : de l'enseignement à l'exégèse* (IPM 64), Turnhout 2013, 121-150. Elle relève que le témoignage de Jean Damascène et de la *Doctrina Patrum* permet d'assurer qu'une collection de 100 de ces Questions et Réponses circulait déjà avant 750.

102 Chez les auteurs syriaques, voir aussi Jacques de Saroug. T. Bou Mansour, « Une hymne sur le Notre Père de Jacques de Saroug », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père*, 369-394, ici 383 : « Au delà de la conformité avec les anges, c'est Jésus-Christ que l'homme priant est appelé à prendre comme modèle, lui dont la prière fut "non pas ma volonté mais la tienne" (*Lc* 22, 42) ».

103 Sur ce traité voir Chapot, « *Volumen aptissimum* », 103-121. Néanmoins, il ne souligne pas que ce rapprochement, repris par Cyprien, n'a aucun équivalent en grec et ne se retrouvera pas beaucoup chez les auteurs latins postérieurs, en dehors de la *Règle du Maître* (voir *infra* n. 105).

104 Cette interprétation spirituelle est reprise par Augustin, *Sermons*, 56.

105 *Jn* 6, 38 est également cité à propos de l'explication de la troisième demande du Notre Père dans *La Règle du Maître*, 34 (trad. A. de Vogüé [SC 105], 307) : « Cette sainte volonté, notre Seigneur nous la montre par manière d'exemple en sa propre personne, afin de retrancher en nous le libre arbitre de la chair, quand il dit : "Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé" (*Jn* 6, 38). » Le texte se poursuit avec l'épisode de Gethsémani (*Mt* 26, 39 et 42) (SC 105 309). De manière plus générale, la *Règle du Maître* donne une très grande importance à l'exégèse de cette troisième demande (§ 24-54). Sur ce texte, voir J.-L. Molinier, « La paternité du Christ dans le commentaire du *Pater* de la *Règle du*

question des épreuves. Dieu ne peut rien vouloir de mauvais, même quand une épreuve nous est infligée. C'est pourquoi Tertullien exhorte à imiter le Christ : bien qu'il soit lui-même la volonté du Père, il s'est remis à la volonté du Père en acceptant la souffrance (*Lc* 22, 42)[106]. Cyprien[107] reprend et développe Tertullien. L'exemplarité du Christ illustre deux idées. D'une part, l'homme a besoin de l'aide de Dieu à cause de sa faiblesse, que le Christ lui-même a connue. Pour le prouver, Cyprien cite comme Tertullien *Jn* 6, 38, et l'épisode de Gethsémani en *Mt* 26, 39[108] (et non *Mt* 26, 42). D'autre part, pour expliquer en quoi consiste la volonté de Dieu, Cyprien évoque l'exemple des actions du Christ jusqu'au martyre[109]. Il faut cependant noter que même Tertullien et Cyprien, qui mentionnent l'épisode de Gethsémani dans leur explication du Notre Père, n'exploitent pas le rapprochement textuel entre *Mt* 6, 10 et *Mt* 26, 42. Par

---

Maître », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père*, 343-367. Voir aussi l'explication de l'oraison dominicale par un auteur latin inconnu du v^e^ siècle (*Patrologiae Latinae Supplementum* III 819 ; A.G. Hamman, *Le Notre Père dans l'Église ancienne*, 174) qui cite *Jn* 6, 38 : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé ».

106 Tertullien, *Or*. IV 5 (CCSL 1 260, 25-27) : *Pater, inquit, transfer poculum istud, et recordatus, nisi quod mea non, sed tua fiat uoluntas. Ipse erat uoluntas et potestas patris et tamen ad demonstrationem sufferentiae debitae uoluntati se patris tradidit*. Trad. M. Poirier, *Tertullien, Cyprien*, 28 : « "Père", dit-il, "éloigne cette coupe", puis se ravisant, "mais que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne." Il était lui-même volonté et puissance du Père, et pourtant, pour montrer que nous avons à accepter la souffrance, il s'est remis à la volonté du Père. »

107 Sur ce traité voir M. Poirier, « Cyprien de Carthage face aux difficultés du Notre Père », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père*, 143-152.

108 Cyprien, *Dom. or*. 14 (CCSL 3A 98, l. 252-258) : *Denique et dominus infirmitatem hominis quem portabat ostendens ait : pater, si fieri potest, transeat a me calix iste, et exemplum discipulis suis tribuens, ut non uoluntatem suam sed dei faciant, addidit dicens : "uerumtamen non quod ego uolo sed quod tu". Et alio loco dicit : "non descendi de caelo ut faciam uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit"*. Trad. M. Poirier, *Tertullien, Cyprien*, 63-64 : « Ainsi encore le Seigneur, voulant faire connaître la faiblesse de l'humanité qu'il assumait, a dit : "Père, si c'est possible, que passe loin de moi cette coupe", puis, donnant un exemple à ses disciples afin qu'ils fassent non leur propre volonté mais celle de Dieu, il a ajouté ceci : "Cependant, non ce que je veux mais ce que toi tu veux" (*Mt* 26, 39). Ailleurs il dit : "Je ne suis pas descendu du ciel pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé" (*Jn* 6, 38). » Cyprien opère le même rapprochement des trois textes (*Mt* 6, 10 ; *Mt* 26, 39 et *Jn* 6, 38) dans l'*Ad Quirinum*, III 19 (CCSL 3 113) dans un chapitre consacré au fait qu'il « faut obéir non à notre volonté mais à celle de Dieu » (*Voluntati non nostrae sed dei obtemperandum*) : *In euangelio cata iohannem : non descendi de caelo ut faciam uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit* (*Jn* 6, 38). *De hoc ipso cata Mattheum : pater, si fieri potest, transeat a me calix iste : uerum tamen non quod ego uolo, sed quod tu* (*Mt* 26, 39). *Item in praece cottidiana : fiat uoluntas tua in caelo et in terra* (Mt 6, 10). Il cite également *Mt* 7, 21 ; *Lc* 12, 47 et *1Jn* 2, 17.

109 Cyprien, *Dom. or*., 15 (CCSL 3A 99, l. 270-282).

ailleurs, ils n'auront pas une grande postérité[110]. Augustin par exemple ne cite pratiquement jamais l'exemple du Christ dans ses commentaires de la troisième demande[111]. On pourrait suggérer l'hypothèse suivante pour expliquer cet état de fait. Chez les auteurs grecs, l'exemplarité est à chercher davantage du côté des anges que du côté du Christ sans doute à cause de l'importance accordée à la comparaison « sur la terre comme au ciel », tandis que Tertullien et Cyprien ont un texte biblique qui ne comporte pas l'adverbe *sicut*[112], ce qui explique peut-être qu'ils ne développent pas le modèle angélique[113].

Récapitulons pour conclure quelques résultats de l'enquête. L'attention portée à la place de cette demande dans l'ensemble de la prière conduit Origène et Jean Chrysostome à relever sa continuité logique avec la précédente demande, l'accomplissement de la volonté permettant l'avènement du royaume, tandis que Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste soulignent le lien avec la demande suivante sur le pain, considérée comme une concession à la dimension corporelle des hommes, qui ne peuvent se modeler entièrement sur la vie du ciel.

La plupart des auteurs grecs consacrent de plus longs développements à définir le rapport de la terre au ciel qu'à expliciter en quoi consiste la volonté de Dieu. Le moins disert est Origène, tandis que Grégoire de Nysse développe davantage ce point en accordant une place importante à la liberté : la volonté humaine doit choisir la volonté bonne de Dieu, c'est ainsi que la volonté de Dieu s'accomplit en moi. Mais seul le médecin véritable peut rendre libre la volonté humaine par la conjonction avec le vouloir divin. L'accomplissement de la volonté divine est conçu comme une condition du salut chez Évagre, il suppose l'exercice des vertus selon Cyrille d'Alexandrie et constitue un

110 Voir cependant Jérôme, *Dialogue contre les pélagiens*, 1, 27 (*PL* 23 543) : *dicente domino saluatore : non descendi de caelo ut faciam uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit, patris* (Jn 6, 38). *Et in alio loco : pater, si fieri potest, transeat calix iste a me, uerumtamen non quod ego uolo, sed quod tu* (Mt 26, 39). *Et in oratione dominica : fiat uoluntas tua, sicut in caelo et in terra* (*Mt* 6, 10).

111 Il n'y a rien de tel chez Augustin, *Sermons*, 56, 57, 58, 59 ni dans sa *Lettre* 130 à Proba. Ni chez Quodvultdeus, *La prière du Seigneur*. Voir cependant Augustin, *De sermone Domini in monte*, II 20 : *nam fieri uoluntatem dei, cum obtemperatur praeceptis eius, ipse dominus dicit, cum ait : meus cibus est ut faciam uoluntatem eius qui me misit* (*Jn* 4, 34) *; et saepe : non ueni facere uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui me misit* (*Jn* 6, 38).

112 *Fiat voluntas tua in caelo et in terra* : que ta volonté soit faite au ciel et sur terre.

113 Augustin, *De dono perseuerantiae*, III 6 (*BA* 24 613) connaît les deux textes. Il commence par citer sans *sicut*, avant de préciser que la forme avec *sicut* se lit dans la plupart des manuscrits et que c'est la forme la plus usitée dans la prière.

combat spirituel pour Théodore de Mopsueste, l'auteur le plus prolixe sur cet aspect de la demande.

La comparaison entre la terre et le ciel suscite le plus souvent une exhortation à imiter la vie angélique. À la différence d'Origène qui soulève le problème de la présence d'esprits mauvais dans le ciel, pour Grégoire de Nysse, le ciel est un modèle entièrement habité par le bien, sans passion, vers lequel l'homme doit tendre en imitant l'impassibilité angélique. Pour Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur, c'est davantage au culte des anges qu'il faut se conformer, et pour le Pseudo-Macaire, à leur vie fraternelle dans la concorde. Mais l'essentiel est de devenir « citoyens du ciel » comme le soulignent Jean Chrysostome et Didyme.

Reste un étonnement : l'absence quasi totale du recours au Christ comme modèle d'accomplissement de la volonté divine dans les commentaires grecs de cette troisième demande. En dépit de l'identité lexicale entre ce souhait et celui formulé par Jésus à Géthsémani, les auteurs grecs n'établissent pas le rapprochement et ne disent rien de l'exemplarité du Christ, à la différence de Tertullien et Cyprien. On peut émettre l'hypothèse que l'expression « sur la terre comme au ciel » les a conduits à mettre en avant l'imitation des anges plutôt que celle du Christ.

Bibliographie

Boudignon, Ch., « Le Notre Père de Luc chez les Pères de l'Église et la demande sur l'Esprit », in : Ch.-B. Amphoux – J. Assaël – C. Boudignon (éd.), *Philologie et Nouveau Testament. Principes de traduction et d'interprétation critique*, Aix-en-Provence 2018, p. 161-177.

Boudignon, Ch., « "Que ta volonté soit faite" selon Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur », *RSR* 106 (2018) 245-254.

Bou Mansour, T., « Une hymne sur le Notre Père de Jacques de Saroug », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 369-394.

Brottier, L., *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique ». Jean Chrysostome prédicateur : entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.

Buchinger, H., « La Preghiera del Signore fra esegesi, catechesi e liturgia : Il Padre nostro nei primi tre secoli », *Annali di Scienze Religiose* N.S. 3 (2010) 15-39.

Chapot, F., « *Volumen aptissimum sed…* Quelques considérations sur la fortune du *De oratione* de Tertullien », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 103-121.

Clark, D., *The Lord's Prayer : Origins and Early Interpretations*, Turnhout 2016.

De Vos, I., « The Manuscript Tradition of the Quaestiones ad Antiochum ducem »,

in: R. Ceulemans – P. De Leemans (éd.), *On Good Authority. Tradition, Compilation and the Construction of Authority in Literature from Antiquity to the Renaissance* (Lectio 3), Leuven 2015, 43-66.

Goulder, M.D., « The Composition of the Lord's Prayer », *JThS* 14 (1963) 32-45.

Jurasz, I., « Le Notre Père commenté par Cyrille d'Alexandrie et ses disciples de la tradition non-chalcédonienne », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 319-341.

Macé, C., « Les *quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (*CPG* 2257). Un état de la question », in : M.-P. Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne : de l'enseignement à l'exégèse* (IPM 64), Turnhout 2013, 121-150.

Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, Stuttgart 1994[4].

Molinier, J.-L., « La paternité du Christ dans le commentaire du *Pater* de la *Règle du Maître* », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 343-367.

Perrone, L., *La preghiera secondo Origene*, *L'impossibilità donata* (Letteratura cristiana antica n.s. 24), Brescia 2011.

Perrone, L., « L'esempio di Gesù orante : la preghiera al Getsemani nell'interpretazione di Origene », *La Sapienza della Croce* 31 (2016), 257-282.

Perrone, L., « Rediscovering Origen Today: First Impressions of the New Collection of the Homilies on the Psalms in the Codex Monacensis Graecus 314 », *StPatr*. 56 (2013) 103-122.

Philonenko, M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris 2001.

Poirier, M., « Cyprien de Carthage face aux difficultés du Notre Père », in : D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères, Histoire et Théologie*, Paris 2009, 143-152.

SECTION 4

Reception

L'hymne de la prière de Grégoire de Nysse dans trois textes mis sous les noms d'Éphrem et de Jean Chrysostome

Guillaume Bady

« L'hymne de la prière » qui se lit dans l'homélie I de Grégoire de Nysse sur le *Notre Père* a connu un certain succès dans la tradition indirecte du texte. En témoignent notamment deux sermons : le sermon pseudoéphrémien *de oratione* – dans sa recension brève, éditée par J.S. Assemani[1], et dans une recension longue inédite – et le sermon pseudochrysostomien inédit *de oratione ac de semper precando*[2].

Et ces textes ne sont peut-être pas les seuls, si l'on songe au foisonnement que le thème de la prière a suscité à travers les siècles. Dans la masse de prières et de sermons sur la prière mis sous le nom d'Éphrem[3], l'un d'eux est lui-même un fragment chrysostomien[4]. De nombreux passages authentiques de l'Antiochien traitent en effet de la prière, qui ont inspiré divers remaniements[5], centons ou *eclogae*[6], faux intentionnels ou non[7]. Ne pouvant prétendre à un examen exhaustif de cette tradition multiforme – qu'elle soit pseudoéphrémienne ou pseudochrysostomienne, ces corpus sont aussi vastes et indéfinis que mutuellement perméables –, je me limiterai ici aux textes déjà repérés dans

1 *CPG* 3982, éd. J.S. Assemani, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae extant Graece, Syriace, Latine*, I-VI, Roma 1732-1746, ici III, 1746, 19-21 ; en dehors de changements de ponctuation ou de typographie et l'ajout d'alinéas, le texte de K.G. Phrantzolas, *Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου ἔργα*, I-VII, Thessalonikè 1988-1998, ici V, 1994, 133-136, présente quelques différences mineures (voir notre apparat). Le texte avait précédemment été traduit en latin par G.J. Vossius, *Sancti Ephraemi Syri… opera omnia…*, II, Roma 1593, 15.

2 *CPG* 4943.

3 *CPG* 3926, 3929, 3982, 4058, 4068-4079, etc., avec des doublets.

4 *CPG* 4058.

5 Voir G. Masi, « Un ciclo di omelie del Crisostomo *De precatione* ? », in : F.P. Barone – C. Macé – P.A. Ubierna (éd.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, Turnhout, 2017 (IPM 73), 951-976 : les 2 homélies *Sur la prière* (*CPG* 4516) auraient utilisé un « matériel » authentique, qui a pu originellement appartenir à un ensemble plus vaste sur la prière, en lien avec d'autres homélies comme *CPG* 4389-4390 et l'homélie 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (*CPG* 4318).

6 Par ex. *Eclogae*, 2 (*PG* 63, 579-590 ; *CPG* 4684).

7 *CPG* 4527 est par ex. un extrait d'une homélie de Germain Ier de Constantinople ; parmi les autres textes que l'on peut prendre en compte figurent *CPG* 4527, 4668, 4707, 4896. J'ai fait une édition provisoire de deux autres sermons inédits : *CPG* 4994 et 5007.

 | DOI:10.1163/9789004463011_030

la mesure où ils peuvent être significatifs. Avant d'aborder les particularités textuelles de l'hymne telle qu'elle est citée, je commencerai par une exposition comparée et une édition de ces textes.

1 Présentation, édition synoptique et comparaison des textes

En accord avec M. Cassin, qui avait déjà intégré dans l'introduction des *Homélies sur le Notre Père* ce qui concerne le *De oratione* pseudoéphrémien, j'ai pu y présenter les trois textes – ou états textuels – avec les variantes que comporte leur citation de l'hymne[8].

Le *De oratione* pseudoéphrémien selon la recension éditée par Assemani est transmis par 8 manuscrits, de la fin du 10e ou du début du 11e au 17e siècle :

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1524, fin 10e – début 11e s., ff. 87v-88 (sigle **W**)
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1815, a. 1022/1023, ff. 107v-108v (sigle **V**)
El Escorial, Real Biblioteca, X.III.6, a. 1107, f. 171r-v (sigle **E**)
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. 42, a. 1339, ff. 117-121[9]
Halmuros, Monè Xenias, 2, 16e s., no 7
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II, 78 (coll. 1309), 16e s., ff. 192-194v
Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. II, 56 (coll. 953), début du 17e s., ff. 182v-185 (avec lacune interne suite à la perte d'un folio après le f. 182)
Athèna, Ethnikè bibliothèkè tès Hellados, 2328, 17e s., ff. 175v-178.

Presque tous sont des recueils éphrémiens[10] et présentent, dans le titre, la mention τοῦ αὐτοῦ, c'est-à-dire Ἐφραὶμ του Σύρου. Le contexte de transmission

8 Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 242-244.

9 Ce témoin, non recensé dans Pinakes – https://pinakes.irht.cnrs.fr (consulté le 7 novembre 2019) –, est cité comme l'une de ses sources par Assemani au tome I de son édition, Roma 1732, p. CXXXI, n. 186 (ses deux autres sources étant les deux autres *Vaticani*). Au f. 117 (si l'on en croit Assemani), la pièce est la 50e et dernière d'une collection de Παραινέσεις qui est suivie au f. 120 d'une série d'autres écrits éphrémiens ; voir H. Stevenson, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae… Codices manuscripti graeci Reginae Suecorum et Pii PP. II*, Città del Vaticano 1888, 30-31. En dehors de possibles corrections d'Assemani, ce témoin est peut-être celui sur lequel il s'appuie lorsque son texte s'écarte des deux autres *Vaticani*.

10 Le manuscrit de Halmuros est un recueil ascétique. Quant au ms. de l'Escorial, il offre un choix patristique commençant par Jean Climaque et comportant une importante acolouthie éphrémienne au moins en partie comparable aux cinq autres manuscrits.

est donc homogène ; les trois témoins que j'ai pu collationner et qui sont les plus anciens[11] confirment, d'une part, le texte édité – notamment l'absence de doxologie, que comble une seconde main sur le *Scorialensis* – et, d'autre part, impliquent des corrections de détail, y compris ponctuation et découpage de phrases. Pour le reste, entreprendre une nouvelle édition du texte semble être peu prometteur et dépasser mon propos.

Il me paraît plus intéressant, en revanche, de le comparer avec deux autres textes, que j'édite plus bas en synopse avec lui et dont j'isole et numérote par paragraphes les éléments constitutifs. Il existe en effet une recension longue, non inventoriée et inédite en tant que telle, du sermon pseudoéphrémien : on peut la lire aux ff. 117v-119v du ms. Patmos, Monè tou hagiou Ioannou tou Theologou, 435, recueil d'*eclogae* daté de 1617[12]. Son titre est doublement trompeur, tout d'abord parce qu'il ne s'agit pas d'un extrait des *Homélies sur Matthieu* de Jean Chrysostome, et ensuite, parce que son sujet n'est pas seulement la pénitence (περὶ μετανοίας), mais aussi la prière. Je n'ai pas réussi à trouver l'origine des premières lignes, qui mentionnent bien le repentir, ni dans les *Homélies* chrysostomiennes, ni dans ses *eclogae*, ni ailleurs. J'en conclus que l'auteur de cette recension combine deux sources principales : d'une part, des *eclogae* chrysostomiennes sur la pénitence, qu'il reprend de manière fidèle – en ce cas la source nous est inconnue – ou imite sans grand souci d'exactitude ; d'autre part, un état du sermon pseudoéphrémien sur la prière qui serait proche de celui que nous connaissons (mais commençant par Καλὸν οὖν πάντοτε προσεύχεσθαι), ou bien déjà augmenté. Parmi les éléments supplémentaires qu'il fournit, on compte en effet une phrase introductive (élément 1), deux extraits chrysostomiens (§ 2 et 4) joints par une phrase de suture (§ 3), puis une nouvelle suture (§ 5) faisant transition entre la pénitence et la prière ; là commence la partie pseudoéphrémienne (§ 7-11), mais avec une doxologie.

Un texte utilisant certains des mêmes éléments se trouve aux ff. 216v-223 du ms. Athèna, EBE, 1050, du 10e ou du 11e s. pour cette partie du codex[13] : il s'agit d'un centon chrysostomien sur la prière, inventorié sous le no 4943 dans la *CPG*[14], dont le titre a été composé à partir d'expressions tirées des premières

11 Les deux *codices Vaticani* et celui de l'Escorial. Mon enquête laisse ici de côté les cinq témoins tardifs. Malgré un ajout significatif emprunté à *Mt* 6,15 et commun à **E** et à **W**, un classement des témoins ne serait ni assez fondé ni assez net pour être tenté.

12 I. Sakkelion, *Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη*, Athèna 1890, 196-197.

13 A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, II (TU 51), Leipzig 1938, 83 ; F. Halkin, *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes* (SH 66), Bruxelles 1983, 104.

14 *CPG* 4943 ; inc. Καλὸν οὖν πάντοτε προσεύχεσθαι.

lignes ainsi que des sermons *Sur Anne* ou *Sur la Chananéenne* cités plus loin. Les éléments en commun, après l'hymne à la prière, laissent la place à une série de longs passages chrysostomiens bien connus sur la prière (§12 et 14-15). Le premier, emprunté au *Sermon sur la Chananéenne*, est conclu par des mots d'exhortation actualisante (§13) combinant successivement *Mt* 15, 22, le *Ps* 50, 3, *Is* 58, 9 et *Mt* 15, 28 : ils sont à mon avis dus à une main tardive, qui dès lors serait non pas celle d'un compilateur livresque, mais celle d'un prédicateur sachant puiser aux bonnes sources et se contentant par la suite de quelques mots de suture (entre les §14 et 15).

La comparaison des trois et l'identification partielle des sources permettent d'isoler nettement un noyau commun de quatre éléments (§7-10). Les 2e et 4e éléments sont empruntés à un Pseudo-Chrysostome et à Grégoire, et les 1er et 3e éléments (§7 et 9) sont en fait de simples développements du même passage *De pseudoprophetis*, sur le thème de la prière continuelle, topos de la littérature ascétique[15] – y compris « éphrémienne »[16] – traité de manière pastorale : ne se contentant pas de reprendre à son modèle la mention d'une maison (ἐν τῷ οἴκῳ σου) et d'activités non monastiques comme la navigation[17], il pousse l'audace jusqu'à envisager la prière même dans les banquets : l'idée semble inédite dans sa témérité et détone par rapport aux autres Pères[18].

Ce noyau est très probablement antérieur à l'état attribué à Éphrem. En effet, ce dernier est lui-même un extrait, si l'on s'avise des premiers mots : la particule οὖν, de fait, indique plutôt dans ce contexte une conclusion ou une reprise faisant transition vers un autre développement : je n'ai trouvé dans le *TLG*[19] aucun début de sermon ou de texte commençant par καλὸν οὖν. Or

15 Basile de Césarée (?), *Constitutions ascétiques* (*PG* 31, 1360, 30-34) ; Pseudo-Athanase, *De virginitate*, 16 (éd. E. von der Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (*de virginitate*). *Eine echte Schrift des Athanasius* [TU 29.2a], Leipzig 1905, 51) ; Pseudo-Chrysostome, *Ep. ad monachos*, V 42-43 (P.G. Nikolopoulos, *Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί*, Athèna 1973, 483), cité par Marc le Moine, *Sermon* B, 5 (éd. P. Roelli, *Marci Monachi opera ascetica. Florilegium et sermones tres* [CCSG 72], Turnhout 2009, 144, 16-18) comme un extrait des *Ethica* (ἐν τοῖς ἠθικοῖς) chrysostomiens.

16 Éphrem, *De recordatione mortis et de uirtute ac de diuitiis* (*CPG* 4009 ; Assemani III 118D ; Phrantzolas IV, 254) ; *Sermo compunctorius* (*CPG* 3908 ; Assemani, I, 38F-39A ; Phrantzolas, I 119).

17 Jean Chrysostome, *Homélies sur la Genèse*, XXX 6 (*PG* 53 282.47-51) ; cf. *Expositiones in Psalmos*, IV 2 (*PG* 55 42, 25-30).

18 Cf. Origène, *De oratione*, XIX 3 (GCS 3, 343), brocardant les tartuffes qui s'affichent en plein banquet en train de prier, ou encore Jean Chrysostome, *Catéchèses*, VII 29 (éd. A. Wenger, *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales* [SC 50bis], Paris 1957, 2005², 244) opposant dispersion dans les banquets et ardeur à la prière.

19 *Thesaurus Linguae Graecae* (University of California, Irvine) : http://stephanus.tlg.uci.edu/

la pièce attribuée à Éphrem s'ouvre non sur un sujet un peu étoffé (comme dans la recension longue), mais sur de brèves maximes sur la pénitence des pécheurs qui ne laissent en rien deviner comme suite logique le bienfait de la prière continuelle. Le sentiment d'artificialité du texte est accru par l'absence de doxologie.

Une deuxième étape dans l'histoire du texte consiste en l'ajout du § 11, dont je n'ai pas encore situé la source de manière probante. Malgré l'apparente cohérence d'ensemble de la recension longue, le statut des § 1 à 5, attestés dans un témoin unique et postérieur de six siècles par rapport à ceux de la recension courte, ne peut être tenu pour antérieur à cette dernière sans prudence ni réserve. Comme nous l'avons vu, il est plus probable qu'ils proviennent d'une autre source d'*eclogae*.

Le texte du manuscrit d'Athènes constitue quant à lui un autre type de développement à partir du noyau commun : pur centon, sa logique accumulative n'a d'autre but que de fournir un choix des plus beaux passages patristiques, en particulier chrysostomiens[20], sur la prière.

2 Le texte de l'Hymne

L'examen de ces textes permet ainsi de penser que la citation de l'hymne de la prière faisait partie de leur noyau le plus ancien, dont le *Vaticanus gr*. 1525, de la fin du 10e siècle ou du début du 11e siècle, constitue le *terminus ante quem*. La citation de l'hymne repose donc sur un texte qui n'est pas nécessairement antique. Voici du moins les leçons qu'il convient de retenir, en commençant par celles qui concordent avec celles d'autres manuscrits[21] :

304, 13-14 ἀδικίας ἀναίρεσις ἀσεβείας ἐπανόρθωσις : ἀσ. διόρθωσις Assemani ἀδ. ἀν. ἀσ. διόρθ. Athen. PcF Mp ἀσ. διόρθ. ἀδ. ἀν. Patm.

306, 11 ὁδοιπόρου VMB^{ac}TAPcF Z Σ : ὁδοιπόροις Athen. BpcF ORK PEDXJ ὁδοιπόρων Patm. W G Mp Callahan Assemani

(consulté le 8 avril 2019). Ch. Baur, *Initia Patrum Graecorum*, I (Studi e Testi 180), Città del Vaticano 1955, 583, fournit quant à lui deux exemples avec καλὸν τοίνυν.

20 Il précède à sa façon l'auteur de l'enluminure du *Parisinus gr*. 1208, f. 1v, qui a servi pour l'affiche du colloque et qui représente Chrysostome et Grégoire de Nysse : en guise d'inspirateurs, c'est sous leur double portrait qu'est indiqué le nom de l'auteur des homélies qui y sont copiées, Jacques le Moine (Jacques de Kokkinobaphos).

21 Je reprends ici les sigles utilisés dans Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*.

308, 6 *τῶν κακῶν ἀποτροπή* Athen. MWTAF G PEDXJ Z Σ om. Assemani Patm. VB Pc Mp rest. V[1mg]
308, 7 ἁμαρτανομένων Patm. Pc OR PEDXJ Mp Σ : ἁμαρτανόντων Athen. VMWB-TAF G om. Assemani
308, 11 τὴν ORK PEDXJ Mp Z Σ : om. tres VMWBTAPcF G

Voici à présent celles qui ne sont pas attestées autrement :

306, 7-8 τῶν[1] – διαμονή om. tres
306, 15 *ναυτιλλομένων* : πλεόντων tres
306, 18 *κεκμηκότων ἀνάπαυσις* om. tres
306, 22 γαμούντων στέφανος : ὁμοζύγων στέφανος post ἑορτή transp. Assemani Patm. om. Athen.
308, 2-3 τῶν[1] – πληροφορία om. tres
308, 8-9 τῶν[1] – ὑπόστασις om. tres
308, 13 τρισὶ νέοις : παισὶν ἐν Βαβυλῶνι Assemani Athen. τρισὶν ἐν Βαβυλῶνι Patm.
Après 308, 13 : Διὰ προσευχῆς Ἠλίας ἔδησεν τὸν οὐρανὸν τὸ μὴ βρέξαι *ἐπὶ ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ* Assemani Διὰ προσευχῆς Ἠλίας τὸν οὐρανὸν ἔκλεισεν τοῦ μὴ βρέξαι *ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ* Athen. Διὰ προσευχῆς Ἠλίας ἔδυσε τὸν οὐρανὸν τοῦ μὴ βρέξαι *ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ* Patm.

Pour commencer, il faut remarquer que, d'une façon ou d'une autre, nos trois sources dépendent des traditions connues, mais après contamination : elles s'accordent avec des témoins et des groupes de témoins divers. Cet éclectisme plaide donc pour un stade tardif de l'histoire du texte.

Restent les leçons communes qui ne sont pas attestées par les autres manuscrits : là encore, beaucoup d'omissions, peu significatives. La seule question véritable se pose avec la mention d'Élie, complétant la liste des *exempla* bibliques avec plusieurs allusions mêlées[22]. Si l'on cherche des parallèles chez le Nysséen, on trouve essentiellement deux passages, dont le contexte est différent ; dans l'*Antirrheticus*, il s'agit de défendre la puissance divine du Fils[23] :

22 « Par la prière, Élie a empêché le ciel de faire pleuvoir pendant trois ans et six mois » (Assemani), mêlant *Jc* 5,17 : Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ (cf. 3 *Rg* 17, 1 ; *Si* 48, 2-3) et *Lc* 4, 25 : ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.

23 Grégoire de Nysse, *Antirrh.* (GNO III.1 175, 22) : Τίς, φησίν, ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ἐργαζόμενος ;

« Qui, dit-il encore, opère avec puissance ce qui est de Dieu ? » Pourquoi diminuer, par des arguments puérils, la magnificence ineffable du Seigneur ? En effet, la possibilité d'opérer avec puissance ce qui est de Dieu est le propre des hommes jugés dignes (d'agir en vertu) de la puissance divine : tel Élie qui, investi de cette puissance, faisait tomber ou s'arrêter la pluie pour les hommes, envoyait le feu contre les ennemis, multipliait la farine dans le vase, faisait sourdre l'huile dans le vase, accordait par insufflation le don de la vie à un mort et tout ce qui est raconté à son sujet. Par conséquent, ce qui est au-dessus de l'homme, ce n'est pas d'opérer avec la puissance de Dieu des miracles qui relèvent de la puissance divine, mais d'être soi-même la puissance souveraine.

Dans l'*In Hexameron*[24], il s'agit d'expliquer ce que signifie la fermeture des cieux et non, encore une fois, de faire l'éloge de la prière. Certes, le *De oratione* d'Origène[25], source de Grégoire, mentionne bien Élie en 13, 5, mais c'est pour en tirer un sens spirituel, et de plus il y a d'autres *exempla* bibliques présents chez Origène, comme Esther, Judith, Samuel, que ne reprend pas Grégoire dans son hymne.

Enfin, si l'on cherche ailleurs que chez Grégoire, il est rare de trouver Élie associé aux mêmes *exempla* bibliques, sinon chez un Pseudo-Chrysostome[26]

πῶς κατασμικρύνει τοῖς βρεφικοῖς ἐπιχειρήμασι τὴν ἄφραστον τοῦ κυρίου μεγαλειότητα ; τὸ γὰρ ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ποιεῖν καὶ ἀνθρώπων ἐστὶ τῶν ἠξιωμένων θείας δυνάμεως, οἷος ἦν ὁ Ἠλίας κατ᾽ ἐξουσίαν ἀνιείς τε καὶ ἀποκλείων τοῖς ἀνθρώποις τὸν ὄμβρον πῦρ ἐπάγων τοῖς ὑπεναντίοις, γεωργῶν ἐν τῷ κεράμῳ τὸ ἄλευρον καὶ βρύειν ποιῶν ἐν τῷ καμψάκῃ τὸ ἔλαιον καὶ διὰ προσφυσήματος τῷ ἀψύχῳ ζωὴν χαριζόμενος καὶ ὅσα ἄλλα περὶ αὐτοῦ ὁ λόγος κατέχει, ὥστε οὐδὲν ὑπὲρ ἄνθρωπον τὸ ἐν ἐξουσίᾳ τοῦ θεοῦ ποιεῖν τι τῶν θαυμάτων ἐκ θείας δυνάμεως, ἀλλὰ τὸ αὐτὸν εἶναι τὴν ὑπερέχουσαν δύναμιν.

24 Grégoire de Nysse, *Hex.* (GNO IV.1 57, 5-12) : Ἐπεὶ οὖν, αὐχμοῦ ποτε κατὰ τοὺς χρόνους Ἠλίου ἐπικρατοῦντος, οὕτω φησὶν ἡ γραφὴ ὅτι Ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, τοῦτο οἶμαι τοῦ οὐρανοῦ τοὺς καταράκτας ἠνεῷχθαι τὸν τῆς γραφῆς λόγον λέγειν, ὃς ἐκλείσθη ἐν τῷ τῆς ἀνομβρίας καιρῷ. Ἀλλὰ μὴν τότε διὰ τῆς προσευχῆς τοῦ Ἠλίου νέφος ἐκ θαλάσσης ἀναφανὲν τὸν οὐρανὸν αὐτοῖς διὰ τῆς ἐπομβρίας ἤνοιξεν.

25 Origène, *De oratione* 13, 5 (éd. P. Koetschau [GCS 3], Leipzig 1899, 330, 1-5) : καὶ Ἠλίας δὲ τρισὶν ἔτεσι καὶ ἓξ μησὶ κεκλεισμένον τοῖς ἀσεβέσι τὸν οὐρανὸν θείῳ λόγῳ ἀνοίγει ὕστερον· ὅπερ παντί τῳ κατορθοῦται ἀεί, διὰ τῆς εὐχῆς λαμβάνοντι τὸν ὑετὸν τῆς ψυχῆς, τῶν διὰ τὴν ἁμαρτίαν πρότερον αὐτοῦ ἐστερημένων. Voir M. Harl, *Voix de louange. Les cantiques bibliques dans la liturgie chrétienne* (Anagôgè), Paris 2014, 155-162 sur les *exempla* bibliques, et plus spécialement 205-210 le chapitre sur « Les listes de prières bibliques dans le traité d'Origène *Sur la prière* ».

26 Ps.-Jean Chrysostome, *De remissione peccatorum* (*CPG* 4629, Aldama nº 249 ; *PG* 60 761, 71-78) : Πολλοὶ γὰρ τοῦτο ἀσκήσαντες εἰσηκούσθησαν, ὡς Ἠλίας ἐν τῷ ὄρει, καὶ Δανιὴλ ἐν τῷ

peut-être d'origine cappadocienne[27] ou, de manière moins nette, dans les *Constitutions apostoliques* (où le contexte est liturgique)[28]. De toute façon, la mention d'Élie, absente de la citation des *Sacra parallela*[29], a très peu de chances d'être authentique, et doit être comparée aux ajouts bibliques apportés par la tradition Ψ du texte nysséen[30].

En conclusion, nos trois sources ne sont pas sans intérêt pour l'histoire du texte de l'hymne, même si, selon toute probabilité, elles n'apportent pas d'éléments originels ni ne conduisent à modifier le texte. Elles ne sont pas non plus insignifiantes pour l'histoire de la réception de l'hymne, au sein d'un corpus nébuleux, globalement chrysostomien, où l'hymne se laisse à peine reconnaître. Démocratie Hemmerdinger-Iliadou ne l'a d'ailleurs pas identifiée – en soi ce n'était pas son but – quand elle a inventorié le texte attribué à Éphrem, mais l'a rapproché de deux autres pièces éphrémiennes comportant une hymne de la croix[31] : celles-ci mériteraient peut-être un examen similaire à celui que j'ai essayé de faire, montrant par quels méandres et confluents multiples les sources patristiques parviennent à ceux qu'elles abreuvent.

∴

λάκκῳ, καὶ Ἰωνᾶς ἐν τῷ κήτει, καὶ Ἐζεκίας ἐν τῇ κλίνῃ τῆς ἀῤῥωστίας αὐτοῦ, καὶ Πέτρος ἐν Ἰόππῃ, καὶ Κορνήλιος ἐν Καισαρείᾳ. Πολλαὶ δὲ καὶ μόναι γυναῖκες εὐξάμεναι εἰσηκούσθησαν· ὡς Σάῤῥα τοῦ Ῥαγουὴλ ἐν Ἐκβατάνοις, καὶ Ἰουδὶθ ἐν τῷ ὑπερῴῳ, καὶ Σωσάννα ἐν τῇ κρίσει τῶν παρανόμων. Les *exempla* en commun avec ceux de l'hymne sont Élie, Daniel, Jonas et Ézékias.

27 S.J. Voicu, « Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore », *Lexicon philosophicum* 2 (1986) 73-141, en particulier 92-93. Il s'agit du « Pseudo-Jean Chrysostome 20 » dans S.J. Voicu, « Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien », *Byzantion* 51 (1981) 297-305, ici 303.

28 Les *Constitutions apostoliques* VII 37 (SC 336, 86-88) citent Élie, Daniel, Jonas, les trois jeunes gens (*exempla* communs) au sein d'une série où figurent aussi Salomon, Élisée, Josaphat, Ézékias, Manassé, Josias, Esdras, Anne, Néhémie, etc.

29 Pseudo-Jean Damascène, *Sacra Parallela* (*PG* 95 1441, 4-8), où se lit cet extrait (308, 10-14) : Προσευχὴ τῷ μὲν Ἰωνᾷ τὸ κῆτος οἶκον ἐποίησεν, τὸν δὲ Ἐζεκίαν ἐκ τῶν πυλῶν τοῦ θανάτου πρὸς ζωὴν ἐπανήγαγε, τοῖς δὲ τρισὶ νέοις εἰς πνεῦμα δροσῶδες τὴν φλόγα ἔτρεψεν.

30 Cf. Boudignon – Cassin, *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*, 212.

31 D. Hemmerdinger-Iliadou, « Éphrem grec », *Dictionnaire de spiritualité* 26-27 (1959) 800-815, ici 813, § 9 nº 23.

Dans l'édition synoptique ci-dessous[32], les emprunts identifiés sont imprimés en bleu ; les éléments de différence sont en gras. Les *orthographica* n'ont pas été pris en compte, sauf quand ils sont pertinents pour la comparaison.

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943 ; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
Τοῦ αὐτοῦ [Ἐφραὶμ του Σύρου] περὶ προσευχῆς[33]	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου περὶ μετανοίας ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἁγίου εὐαγγελίου. Εὐλόγησον, ⟨πάτερ⟩. [1] Πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸν ὑπὲρ καιρὸν καὶ σήμερον καὶ αὔριον σκοπεύοντες μετανοεῖν, κατέλαβε θάνατος καὶ ἀπῆλθον κωφοί, πολλὰ μετανοοῦντες καὶ μηδὲν ὠφελούμενοι, ὡς ἀδύνατον τὸν πεινόντα μνημονεύοντα. Βέλτιον γὰρ ἔχει κἂν ὀλίγα κατορθώματα ἢ ὅλως μὴ ἔχειν μηδέν. [2] Καὶ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἁμαρτανόντων ὡς μηδὲν παθόντες ἐνταῦθα δεινά, μείζονα ὑφίστανται τιμωρίαν ἐκεῖ, οὕτως ἐπὶ τῶν κατορθωμάτων οἱ παθόντες ἐνταῦθα δεινὰ πολλῆς ἀπολαύσονται ἐκεῖ τιμῆς[34]. [3] Τοῦτο δὲ γινώσκοντες, ἀδελφοί, ὅτι ἂν λόγοις ἁμάρτωμεν, ἔργοις τὴν τιμωρίαν ὑφεξώμεθα. Λέγει δὲ ὁ ἀπόστολος Παῦλος· [4] Ὥσπερ γὰρ *παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ,*	Τοῦ αὐτοῦ [Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου] περὶ προσευχῆς καὶ εἰς τὸ διηνεκῶς εὔχεσθαι, κἂν ἐν ἀγρῷ ὦμεν, κἂν ἐν ὁδῷ, κἂν ἐπὶ κλίνης, κἂν ἐν παντὶ τόπῳ. Κ⟨ύρι⟩ε εὐ⟨λ⟩ό⟨γησον⟩

32 À défaut d'une reconstitution exhaustive de l'histoire du texte, le texte du Pseudo-Éphrem, hors détails de typographie ou de ponctuation, se fonde sur celui des éditions (edd.), les différences entre celle d'Assemani et le texte de Phrantzolas étant systématiquement signalées dans l'apparat.

33 περὶ προσευχῆς iter. in suscriptione W.

34 ὥσπερ ἐπὶ – ἐκεῖ τιμῆς : Chrys., *De Lazaro* 3, 6 (*PG* 48 999, 40-44).

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
	οὕτως παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν[35] ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ. Ὁ πόρνος γινέσθω σώφρων, ὁ ἄδικος γινέσθω δίκαιος, ὁ ἅρπαξ εὐμετάδοτος, ὁ πλεονέκτης φιλόπτωχος, ὁ φιλόχρυσος φιλόχριστος, ὁ βλάσφημος ὑμνολόγος, ὁ τρέχων εἰς θέατρα τρεχέτω νῦν εἰς τὰς αὐλὰς τοῦ θεοῦ, ὁ τοῖς δρόμοις τῶν ἵππων ἐπιμαινόμενος σχολασάτω τοῖς ἀποστόλοις, ὧν ὁ δρόμος τοῖς μιμουμένοις σωτήριος. Ὡς μέλλοντες χρηματίζειν νύμφαι Χριστοῦ, οὕτως στολίσατε τὰς ὑμετέρας ψυχὰς καὶ τὰ σώματα. Ἔστω ὑμῶν τὰ βλέμματα τῆς κατὰ ψυχὴν γαλήνης ἐξεικονίσματα· ἔστωσαν αἱ ὄψεις τῆς ἔνδον ἀληθείας χαρακτῆρες σαφεῖς· ἔστω ὑμῶν τὰ στόματα ψαλμῶν καὶ ὕμνων εὐωδίαι, ἐκπέμποντα κόσμια, σώφρονα, πρέποντα μελλούσῃ παρθένῳ νυμφεύεσθαι· ἔστωσαν αἱ ψυχαὶ καθαραί, λευκαί, ἵνα γνησίαν τῆς βασιλικῆς ἁλουργίδος τὴν βαφὴν ἀποδέξωνται[36].	
	[5] Ὅταν ἐκ καθαρῶν χειλέων ἐξέρχεται δέησις καὶ εὐωδίας ἀνυποκρίτου, οἶδε φθάσαι τὸ ἀκολάκευτον οὖς τοῦ δεσπότου.	
[6] Μακάριον ὄντως[37] μὴ ἁμαρτάνειν· ἁμαρτάνουσι δὲ μὴ ἀπογινώσκειν, ἀλλὰ πενθεῖν ἐφ᾽ οἷς ἥμαρτον[38], ἵνα διὰ τοῦ πένθους[39]		

35 *Rm* 6, 19.

36 παρεστήσατε – ἀποδέξωνται : Ps.-Chrys., *In illud : Simile est regnum caelorum patri familias* (*PG* 59,584, 45-585, 1).

37 ὄντως E W edd. : ὄντως τὸ V.

38 ἥμαρτον V edd. : ἥμαρτε E W.

39 διὰ τοῦ πένθους om. V.

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
πάλιν ἐπιτύχωσι[40] τῆς μακαριότητος.		
[7] Καλὸν οὖν *πάντοτε προσεύχεσθαι, καὶ μὴ ἐκκακεῖν*[41], ὡς φησὶν ὁ κύριος. Καὶ πάλιν ὁ ἀπόστολος· *Ἀδιαλείπτως **προσεύχεσθε***[42], τουτέστιν[43] ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ κατὰ πᾶσαν ὥραν, **καὶ** μὴ μόνον εἰσερχόμενος **εἰς τὴν ἐκκλησίαν**, καὶ τὰς λοιπὰς ὥρας ἀμεριμνήσεις[44]· ἀλλ᾽ εἴτε ἐργάζει[45], εἴτε **καθεύδεις**, εἴτε ὁδοιπορεῖς, *εἴτε ἐσθίεις, εἴτε πίνεις*[46], εἴτε **κατάκεισαι**, μὴ ἐκκόψῃς[47] τὴν προσευχήν σου· **οὐ γὰρ οἶδας πότε ἔρχεται ὁ ἀπαιτῶν σου τὴν ψυχήν**[48].	[7] Καλὸν οὖν *πάντοτε προσεύχεσθαι, καὶ μὴ ἐκκακεῖν*, ὥς φησιν ὁ κύριος. Καὶ πάλιν ὁ ἀπόστολος· *Ἀδιαλείπτως **προσεύχεσθαι***, τοῦτ᾽ ἔστι **καὶ** ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ πᾶσαν ὥραν **καὶ** μὴ μόνον εἰσερχόμενοι **ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ**, τὰς **δὲ** λοιπὰς ὥρας ἀμεριμνήσῃς, ἀλλ᾽ εἴτε ἐργάζει, εἴτε **καθέζει**, εἴτε ὁδοιπορεῖς, *εἴτε ἐσθίεις, εἴτε πίνεις*, εἴτε **κατάκεισαι**, μὴ ἐκκόψῃς τὴν προσευχήν σου.	[7] Καλὸν οὖν *πάντοτε προσεύχεσθαι, καὶ μὴ ἐκκακεῖν*, ὥς φησιν ὁ κύριος. Καὶ πάλιν ὁ ἀπόστολος **λέγει**· *Ἀδιαλείπτως **εὔχεσθε***, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ κατὰ πᾶσαν ὥραν, μὴ μόνον εἰσερχόμενος **ἐν ἐκκλησίᾳ προσεύχου** καὶ τὰς λοιπὰς ὥρας ἀμεριμνήσεις, ἀλλ᾽ εἴτε ἐργάζῃ, εἴτε **καθέζῃ**, εἴτε ὁδοιπορεῖς, *εἴτε ἐσθίεις, εἴτε πίνεις*, *εἴτε **τι ποιεῖς***, μὴ ἐκκόψῃς τὴν προσευχήν σου. **Οὐ γὰρ οἶδας πότε ἔρχεται ὁ ἀπαιτῶν σου τὴν ψυχήν.**
[8] Μὴ ἀναμείνῃς κυριακὴν ἢ ἑορτήν, ἢ τόπου διαφορᾶς[49], ἀλλὰ καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης Δαυῒδ· *ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας*[50,51].	[8] Μὴ ἀναμείνῃς κυριακὴν ἢ ἑορτὴν ἢ τόπων διαφοράν, ἀλλὰ καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης Δαυίδ· *Ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας*[52].	[8] Μὴ ἀναμείνῃς κυριακὴν ἢ ἑορτὴν ἢ τόπου διαφοράν, ἀλλὰ καθὼς εἶπεν ὁ προφήτης Δαυίδ· *Ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας **αὐτοῦ εὐλόγει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον***[53].

40 ἐπιτύχωσι edd. : ἐπιτύχει E V W.
41 *Lc* 18, 1.
42 1 *Th* 5, 17.
43 τουτέστιν edd. : τουτέστιν καὶ E V W.
44 ἀμεριμνήσεις E W edd. : ἀμεριμνήσῃς V.
45 ἐργάζει E W : ἐργάζεις Assemani ἐργάζῃ V Phrantzolas.
46 1 *Co* 10, 31.
47 ἐκκόψῃς E V W : ἐκκόψῃ edd.
48 Cf. *Pr* 3, 28 ; *Lc* 12, 20.
49 διαφορᾶς W edd. : διαφοράν E V.
50 Μὴ ἀναμείνῃς – διαφορᾶς et ὁ προφήτης – *δεσποτείας* : Ps.-Chrys., *De pseudoprophetis* (*PG* 59 567, 16… 23).
51 *Ps* 102, 22.
52 Μὴ ἀναμείνῃς – διαφοράν et ὁ προφήτης – *δεσποτείας* : Ps.-Chrys., *De pseudoprophetis* (*PG* 59 567, 16… 23).
53 Μὴ ἀναμείνῃς – διαφοράν et ὁ προφήτης – ***κύριον*** : Ps.-Chrys., *De pseudoprophetis* (*PG* 59 567, 16… 24).

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
[9] Εἴτε οὖν ἐν **τῇ**[54] ἐκκλησίᾳ τυγχάνεις, εἴτε ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἴτε ἐν τῇ χώρᾳ· κἂν πρόβατα ποιμαίνῃς[55], κἂν οἰκοδομὰς ποιῇς[56], κἂν ἐν συμποσίοις[57] εὑρεθῇς· τῆς προσευχῆς μὴ ἀποστῇς· καὶ ὅτε **μὲν** δύνα**σαι κλῖναι**[58] τὰ γόνατα, ὅτε[59] **δὲ**[60] οὐ δύνασαι[61], παρακάλει κατὰ διάνοιαν, καὶ ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας. Ἐὰν ἡ **προσευχὴ** προηγῆται τοῦ ἔργου καὶ ἀνιστάμενος **ἐκ** τῆς κοίτης[62] τὰ πρῶτά σου κινήματα διὰ προσευχῆς **γένωνται, ἡ ἁμαρτία κατὰ τῆς ψυχῆς τὴν** εἴσοδον οὐχ **εὑρίσκει.**	[9] Εἴτε οὖν ἐν ἐκκλησίᾳ τυγχάνεις, εἴτε ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἴτε ἐν τῇ χώρᾳ, κἂν πρόβατα ποιμαίνῃς, κἂν οἰκοδομὰς ποιεῖς, κἂν ἐν συμποσίοις εὑρεθῇς, τῆς προσευχῆς μὴ ἀποστῇς· καὶ ὅταν **μὲν** δύνασαι, **κλῖνον** τὰ γόνατα, **ὅταν δὲ** οὐ **δύνασαι,** παρακάλει κατὰ διάνοιαν, καὶ ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας. Ἐὰν ἡ **προσευχὴ** προηγεῖται τοῦ ἔργου καὶ **ἐὰν** ἀνιστάμενος **ἐκ** τῆς κοίτης σου τὰ πρῶτά σου κινήματα διὰ προσευχῆς **γίνονται καὶ ἡ ἁμαρτία κατὰ τῆς ψυχῆς τὴν** εἴσοδον οὐχ **εὑρίσκει.**	[9] Εἴτε οὖν ἐν ἐκκλησίᾳ τυγχάνεις, εἴτε ἐν τῷ οἴκῳ σου, εἴτε ἐν χωρᾷ, κἂν πρόβατα ποιμαίνῃς, **κἂν τὴν γῆν ἀνατέμνῃς,** κἂν **οἰκοδομῇς, κἂν θάλασσαν πλέῃς,** κἂν ἐν συμποσίῳ εὑρεθῇς, τῆς προσευχῆς **σου** μὴ ἀποστῇς· ὅτε δύνασαι, κλίναι **γόνυ,** ὅτε οὐ δύνῃ, παρακάλει κατὰ διάνοιαν· καὶ ἑσπέρας καὶ πρωῒ καὶ μεσημβρίας. Ἐὰν **εὐχὴ** προηγ**ήσηται** τοῦ ἔργου **σου,** καὶ ἀνιστάμενος **ἀπὸ** τῆς κοίτης **σου,** τὰ πρῶτά σου **διαβήματα καὶ** κινήματα διὰ προσευχῆς γένωνται, **τὰ ἁμαρτήματα τῇ ψυχῇ σου** εἴσοδον οὐχ **εὑρήσῃ.**
[10] Προσευχὴ **σωφροσύνης ἐστὶ** φυλακτήριον, θυμοῦ παιδαγωγία, τύφου καταστολή, μνησικακίας **καθάρσιον,** φθόνου καθαίρεσις[63], ἀσεβείας διόρθωσις. Προσευχὴ σωμάτων ἰσχύς, **οἰκίας εὐθηνία,** πόλεως **εὐνομία, βασιλείας κράτος,** πολέμου τρόπαιον, εἰρήνης ἀσφάλεια. Προσευχὴ **παρθενίας ἐστὶ σφραγίς, γάμου πίστις,** ὁδοιπόρων ὅπλον, κοιμωμένων φύλαξ, **ἐγρηγορότων** θάρσος, γεωργῶν εὐφορία, πλεόντων σωτηρία.	[10] Προσευχὴ γὰρ **ψυχῆς ἐστι** φυλακτήριον, θυμοῦ παιδαγωγία, τύφου καταστολή, μνησικακίας **διωκτήριον,** φθόνου καθαίρεσις, ἀσεβείας διόρθωσις, **ἀδικίας ἀναίρεσις.** Προσευχὴ σωμάτων ἰσχύς, **οἰκίας εὐθηνία,** πόλεως **εὐνομία, βασιλέων κράτος,** πολέμου τρόπαιον, εἰρήνης ἀσφάλεια. Προσευχὴ **πίστις ἐστὶν ἀρραγής,** ὁδοιπόρων ὅπλον, κοιμωμένων φύλαξ, **ἐγρηγορούντων** θάρσος, γεωργῶν εὐφορία, πλεόντων σωτηρία.	[10] Προσευχὴ γὰρ **σωφροσύνης ἐπιφυλακτήριον,** θυμοῦ παιδαγωγία, τύφου καταστολή, μνησικακίας **καθάρσιον,** φθόνου καθαίρεσις, **ἀδικίας ἀναίρεσις,** ἀσεβείας διόρθωσις. Προσευχὴ σωμάτων ἰσχύς, **ὑγιείας μήτηρ,** πόλεως **εὐθηνία, εὐνομία καὶ κράτος βασιλείας,** πολέμου τρόπαιον, εἰρήνης ἀσφάλεια. Προσευχὴ **παρθενίας ἐστὶ σφραγίς, γάμου σύνδεσμος,** ὁδοιπόροις ὅπλον, κοιμωμένων φύλαξ, **γρηγορούντων** θάρσος, γεωργῶν εὐφορία, πλεόντων σωτηρία.

54 τῇ om. E V W.
55 ποιμαίνῃς Phrantzolas : ποιμαίνεις E V W Assemani.
56 ποιῇς Phrantzolas : ποιεῖς E V W Assemani.
57 συμποσίοις E V edd. : συμποσίῳ W.
58 κλῖναι E edd. : κλῖνον V om. W.
59 τὰ γόνατα ὅτε om. W.
60 δὲ om. E W.
61 οὐ δύνασαι om. W.
62 κοίτης edd. : κοίτης σου E V W.
63 καθαίρεσις V W edd. : κάθαρσις E.

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
Προσευχὴ κρινομένων **συνήγορος, δεδεμένων** ἄνεσις, λυπουμένων παραμυθία, χαιρο**μένων** θυμηδία[64], πενθούντων παράκλησις, **γενεθλίων ἑορτή, ὁμοζύγων στέφανος, ἀποθνησκόντων ἐντάφιον.**	Προσευχὴ κρινομένων **ἄνεσις**, λυπουμένων παραμυθία, χαιρό**ντων** θυμηδία, πενθούντων παράκλησις, **γενεθλίων ἑορτή, ὁμοζύγων στέφανος.**	Προσευχὴ κρινομένων **συνήγορος, δημευομένων** ἄνεσις, λυπουμένων παραμυθία, χαιρο**μένων** θυμηδία, πενθούντων παράκλησις, **ἀποθνησκόντων ἐντάφιον.**
Προσευχὴ θεῷ[65] ὁμιλία, **τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμία**, τῶν καλῶν προκοπή, **τῶν κακῶν ἀποτροπή**, τῶν ἁμαρτα**νομένων** διόρθωσις.	Προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία, τῶν καλῶν προκοπή, τῶν ἁμαρτα**νόντων** διόρθωσις.	Προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία, **ἀγγέλων ὁμότιμος δοξολογία**, τῶν καλῶν προκοπή, **τῶν κακῶν ἀποτροπή**, τῶν ἁμαρτα**νόντων** διόρθωσις.
Προσευχὴ **τῷ**[66] μὲν Ἰωνᾷ τὸ κῆτος οἶκον ἐποίησε, τὸν δὲ[67] Ἐζεκίαν ἐκ **τῶν πυλῶν τοῦ**[68] θανάτου πρὸς ζωὴν ἐπανήγαγε· τοῖς δὲ[69] **παισὶν** ἐν Βαβυλῶνι εἰς πνεῦμα δρόσου τὴν φλόγα **ἔστρεψε**. Διὰ προσευχῆς Ἠλίας **ἔδησε τὸν οὐρανὸν** τοῦ[70] μὴ βρέξαι ἐπὶ **ἐνιαυτοὺς τρεῖς** καὶ μῆνας ἕξ.	Προσευχὴ **τὸν** μὲν Ἰων**ᾶν** τὸ κῆτος οἶκον ἐποίησε, τὸν δὲ Ἐζεκίαν ἐκ θανάτου πρὸς ζωὴν ἐπανήγαγε, τοῖς δὲ **τρισὶν** ἐν Βαβυλῶνι εἰς πνεῦμα δρόσου τὴν φλόγα **ἔστρεψε**, διὰ προσευχῆς Ἡλίας **ἔδυσε τὸν οὐρανὸν** τοῦ μὴ βρέξαι ἐπὶ **τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς** καὶ μῆνας ἕξ.	Προσευχὴ **τῷ** μὲν Ἰωνᾷ τὸ κῆτος οἶκον ἐποίησε**ν**, τὸν δὲ Ἐζεκίαν ἐκ **τῶν πυλῶν τοῦ** θανάτου πρὸς ζωὴν ἐπανήγαγε**ν**, τοῖς δὲ **τρισὶ παισὶν** ἐν Βαβυλῶνι εἰς πνεῦμα δροσ**ῶδες** τὴν φλόγα **μετέτρεψεν**, διὰ προσευχῆς Ἡλίας **τὸν οὐρανὸν ἔκλεισεν** τοῦ μὴ βρέξαι ἐπὶ **ἔτη τρία** καὶ μῆνας ἕξ.
[11] Ἴδετε, ἀδελφοί, πόσα ἰσχύει ἡ[71] προσευχή. Οὐκ ἔστιν **ἄλλο** τιμιώτερον κτῆμα[72], ὡς **τῆς προσευχῆς**, ἐν ὅλῃ[73] ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. **Ταύτης μηδέποτε χωρισθῆτε·** ταύτης μηδέποτε ἀποστῆτε. Ἀλλά, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος **ἡμῶν**, προσευξώμεθα, ἵνα μὴ ***εἰς κενὸν*** *γένηται ὁ κόπος ἡμῶν*[74].	**[11]** Ἴδετε, ἀδελφοί, πόσα ἰσχύει ἡ προσευχή; Οὐκ ἔστι τιμιώτερον κτῆμα, ὡς **ἡ προσευχὴ** ἐν ὅλῃ τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. Ταύτης μηδέποτε ἀποστῆτε, ἀλλά, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, προσευξώμεθα, ἵνα μὴ **εἰσέλθωμεν εἰς πειρασμὸν καὶ** *γένηται* **καὶ** *ὁ κόπος ἡμῶν* **κενόν**. *Ὅταν* **δὲ**	

64 θυμηδία V W edd. : θυμίαμα E.
65 θεῷ W edd. : θεοῦ E V.
66 τῷ E W edd. : τοῦ V.
67 δὲ E V edd. : δ' W.
68 τοῦ om. V.
69 δὲ edd. : τρισὶ E V W.
70 τοῦ E V W Phrantzolas : τὸ Assemani.
71 ἡ om. E V.
72 κτῆμα V W edd. : κτίσμα E.
73 ὅλῃ V edd. : ὅλῃ τῇ E W.
74 *1 Th* 3, 5.

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
Ὅταν στήκητε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ[75] *τι ἔχετε*[76] *κατά τινος, ἵνα καὶ*[77] *ὁ πατὴρ* ***ὑμῶν***[78] *ὁ οὐράνιος ἀφήσῃ*[79] *τὰ παραπτώματα ὑμῶν*[80]. Ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, ὅτι *εἰς κενὸν* **κοπιῶμεν προσευχόμενοι**[81], ἐὰν **ἔχωμεν ἔχθραν** κατά τινος; Καὶ πάλιν ὁ κύριος· *ἐὰν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον,* ***καὶ ἐκεῖ*** *μνησθῇς ὅτι ἔχει τις κατὰ σοῦ, ἄφες τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἀπελθὼν πρῶτον*[82] *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου*[83]. Λοιπὸν οὖν φανερόν ἐστιν ὅτι, **ἐὰν** μὴ τοῦτο **πρῶτον**[84] ποιήσῃς[85], ἀπρόσδεκτα τυγχάνει πάντα ὅσα **προσφέρεις**[86]. ἐὰν δὲ ποιήσῃς **τὸ πρόσταγμα** τοῦ δεσπότου, τότε μετὰ παρρησίας	*στήκητε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος ἀφήσῃ* ***ὑμῖν*** *τὰ παραπτώματα ὑμῶν*. Ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, ὅτι *εἰς κενὸν* **προσευχόμενοι κοπιῶμεν**, ἐὰν **ἔχθραν** κατά τινος **ἔχωμεν**; Καὶ πάλιν ὁ κύριος· *ἐὰν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον,* ***κἀκεῖ*** *μνησθῇς ὅτι ἔχει τις κατὰ σοῦ* ***ὁ ἀδελφός σου****, ἄφες τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἀπελθὼν πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου*. Λοιπὸν οὖν φανερόν ἐστιν ὅτι, **ἂν** μὴ τοῦτο ποιήσῃς, ἀπρόσδεκτα τυγχάνει πάντα ὅσα **ἔχει προσφέρειν**· ἐὰν δὲ ποιήσῃς **τῷ προστάγματι** τοῦ δεσπότου, τότε μετὰ παρρησίας δεήθη**σω** τοῦ **θεοῦ**, λέγων· Ἄφες μοι,	[12] Ἀκουέτωσαν οἱ μετὰ βαναυσίας εὐχόμενοι τὴν ἰσχὺν τῆς εὐχῆς (…) οὐδὲ ἀναμένω τελειῶσαί σε τὴν εὐχὴν καὶ λαμβάνεις τὴν δόσιν[87]. [13] Ἐὰν οὖν καὶ ἡμεῖς μετὰ πίστεως εἴπωμεν ὡς ἡ Χαναναία· *Ἐλέησόν με, κύριε, κατὰ τὸ μέγα σου ἔλεος*[88], προλαμβάνει ἡμᾶς καὶ λέγει· Ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ· Ἰδοὺ πάρειμι, *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*[89]. [14] Μὴ τοίνυν παρέργως ἀκούσωμεν· οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἔστιν τι εὐχῆς δυνατώτερον, οὐδὲν ἴσον (…) ἐπιθυμῶν δὲ τῶν μελλόντων[90]. [15] Διὰ τοῦτο παραινῶ ὅτι οὐδὲν εὐχῆς ἴσον (…) κατὰ τῶν σῶν λογισμῶν[91].

75 εἴ E V W Phrantzolas : ἤ Assemani.
76 ἔχετε E W Phrantolas : ἔχητε V Assemani.
77 καὶ om. E.
78 ὑμῶν V W edd. : ἡμῶν E.
79 ἀφήσῃ V edd. : ἀφήσει ὑμῖν εἰ δὲ ὑμεῖς οὐκ ἀφίετε οὐδ᾽ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ἀφήσει (*Mt* 6,15) E W.
80 *Mc* 11, 25.
81 προσευχόμενοι E W edd. : προσεχόμενοι V.
82 πρῶτον om. V.
83 *Mt* 5, 23-24.
84 πρῶτον E W edd. : πρότερον V.
85 ποιήσῃς Phrantzolas : ποιήσεις E V ποιήσῃ W Assemani.
86 προσφέρεις edd. : προσφέρει E V W.
87 Ἀκουέτωσαν – δόσιν : Chrys., *De Chananea*, 10-11 (*PG* 52 457, 62-459, 11).
88 *Ps* 50, 3.
89 *Mt* 15, 22.
90 Μὴ τοίνυν – μελλόντων : Chrys., *De incomprehensibili* 7, 7 (*PG* 48 766, 50-768, 36).
91 οὐδὲν εὐχῆς ἴσον – κατὰ τῶν σῶν λογισμῶν : Chrys., *De Anna*, 4, 5 (*PG* 54 666, 13-47).

(*suite*)

Ps.-Éphrem, *De oratione* (*CPG* 3982)	**Patmos 435, a. 1617, ff. 117v-119v**	**Ps.-Chrys., *Sermo de oratione ac de semper precando* (*CPG* 4943; Athèna, EBE, 1050, 11e s., ff. 216v-223)**
δεήθητι τοῦ **κυρίου**, λέγων· Ἄφες μοι, δέσποτα, τὰ ὀφειλήματά μου, ὡς κἀγὼ ἀφῆκα τῷ ἀδελφῷ μου, τὴν ἐντολήν σου **πληρώσας**[92]. **Ἐγὼ**[93] ἀσθενὴς ὢν ἀφῆκα. Ἀποκριθήσεται γὰρ ὁ φιλάνθρωπος· ἐὰν ἀφῆκας, ἀφίω κἀγώ· ἐὰν συνεχώρησας, συγχωρῶ κἀγὼ τὰ σά· *ἐξουσίαν* γὰρ ἔχω *ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς*[94] *ἁμαρτίας*[95]. Ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν. Ἴδετε φιλανθρωπίαν θεοῦ ἀνείκαστον ; Ἴδετε **ἀγαθότητα θεοῦ**[96] **ἄμετρον ;** Ἠκούσατε[97] σύντομον σωτηρίαν τῶν ὑμετέρων ψυχῶν[98] ;[99]	δέσποτα, τὰ ὀφειλήματά μου, ὡς κἀγὼ ἀφῆκα τῷ ἀδελφῷ μου, τὴν ἐντολήν σου **ἐπληρώσα καὶ** ἀσθενὴς ὢν ἀφῆκα. Ἀποκριθήσεται γάρ **σοι** ὁ φιλάνθρωπος **κύριος·** ἐὰν ἀφῆκας, ἀφίω κἀγώ· ἐὰν συνεχώρησας, συγχωρῶ κἀγὼ τὰ σά· ἐξουσίαν γὰρ ἔχω ἀφιέναι ἁμαρτίας. Ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν. Ἴδετε **τῆς** φιλανθρωπίας θεοῦ ἀνείκαστον ; Ἴδετε **ἀγαθωσύνης ἀμέτρητον ;** Ἠκούσατε σύντομον σωτηρίαν τῶν ὑμετέρων ψυχῶν ; **Δόξα τῇ αὐτοῦ φιλανθρωπίᾳ, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.**	Πάντοθεν οὖν σου περίφραξον τὴν ζωήν (...) Ἀμήν[100].

Bibliographie

Aldama, J.A. de, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 10), Paris 1965.

Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, II (TU 51), Leipzig 1938.

Halkin, F., *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes* (SH 66), Bruxelles 1983.

92 πληρώσας W edd. : ἐπλήρωσα E V.
93 ἐγὼ V W edd. : ἐγὼ ὁ E.
94 ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς W edd. : ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι E V.
95 *Mt* 9, 6 ; *Mc* 2, 10 ; *Lc* 5, 24.
96 θεοῦ edd. : δεσπότου E V W.
97 ἠκούσατε E V W Assemani : ἀκούσατε Phrantzolas.
98 ψυχῶν V W edd. : ψυχῶν ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας E^{pc}.
99 Punctum interrogatiuum scripsi.
100 Πάντοθεν οὖν σου περίφραξον τὴν ζωήν – Ἀμήν : Chrys., *De Anna* 4, 5-6 (*PG* 54 667, 2-668).

Hemmerdinger-Iliadou, D., « Éphrem grec », *Dictionnaire de spiritualité* IV,1 (1960) 800-815.

Masi, G., « Un ciclo di omelie del Crisostomo *De precatione* ? », in : F.P. Barone – C. Macé – P.A. Ubierna (éd.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu* (IPM 73), Turnhout 2017, 951-976.

Sakkelion, I., *Πατμιακή Βιβλιοθήκη*, Athèna 1890.

Voicu, S.J., « Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien », *Byzantion* 51 (1981) 297-305.

Voicu, S.J., « Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore », *Lexicon philosophicum* 2 (1986) 73-141.

La antropología de Gregorio de Nisa en el *Quattrocento*: la traducción latina del *De oratione dominica* por Atanasio Chalkéopoulos y su posible recepción en Giovanni Pico

Francisco Bastitta Harriet

La historia de la recepción de las obras de Gregorio de Nisa en Occidente toma un giro decisivo en el siglo XV italiano.* Luego de una influencia medieval que se había prácticamente limitado a las dos versiones latinas del *De opificio hominis*, la de Dionisio el Exiguo en el siglo VI y la de Eriúgena en el siglo IX, durante el *Quattrocento* se realizan al menos cuatro nuevas traducciones de obras del Niseno; sus manuscritos griegos y latinos son leídos y estudiados en las más renombradas bibliotecas públicas y privadas del período, sus obras son citadas en textos de los humanistas, en intercambios epistolares y hasta en los sermones a la corte papal[1].

Claro que el de los textos de Gregorio no es un acontecimiento aislado. Junto con un sinnúmero de obras paradigmáticas de la literatura, la ciencia y la cultura helénicas que arriban a la península desde Bizancio, son redescubiertos verdaderos tesoros del período patrístico que la Edad Media latina no había conocido en absoluto. Como es sabido, muchos factores colaboran con este verdadero 'renacimiento' de los Padres griegos. En primer lugar, podemos mencionar la llegada de los eruditos bizantinos desde principios de siglo, muchos

---

* La investigación para este trabajo se inició como parte de mi proyecto de doctorado en la Universidad de Buenos Aires y en el Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), bajo la dirección de la Prof. Claudia D'Amico y la co-dirección del Prof. Pablo Cavallero. Agradezco a los participantes del coloquio parisino por sus comentarios durante mi presentación y a Renaud Alexandre por su generosa orientación en torno a la historia del fondo de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid.

1 Cf. e.g. Ch.L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977, 114, 141, 151-152; Ch. Trinkaus, *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago 1970, 185-188, 239; G.B. Ladner, *The Idea of Reform*, New York 1967, 90-101; J.W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court*, Durham (NC) 1979, 56, 138-139; F. Bastitta Harriet, "'If you do not know yourself, beautiful amongst women…' Human Greatness in Gregory of Nyssa and its Influence on the Quattrocento", in: G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies* (SVChr 150), Leiden 2018, 390-402.

 | DOI:10.1163/9789004463011_031

de los cuales traen consigo sus bibliotecas y manuscritos, ocupan cátedras de griego en las grandes universidades o se vuelven ellos mismos traductores. A su vez, entre los humanistas italianos puede observarse un estudio cada vez más difundido de la lengua griega, una insaciable avidez por rastrear nuevos textos y un progresivo refinamiento de la filología y la crítica textual, tal como podemos vislumbrar en autores como Lorenzo Valla y Angelo Poliziano.

En ese contexto, en torno al año 1465, el bizantino Atanasio Chalkéopoulos, colaborador en la Academia romana del cardenal Bessarion, traduce al latín el *De oratione dominica* del Niseno y lo dedica al papa Pablo II[2]. Se conservan cuatro copias de la traducción de la obra del Niseno[3]. Atanasio tradujo además cinco homilías de Basilio Magno, entre ellas, *In principium Proverbiorum*, así como otros textos de autores paganos y cristianos[4].

El propósito de este trabajo es analizar algunos elementos de la concepción del ser humano de Gregorio de Nisa en *De oratione dominica* que habrían influido sobre los humanistas y filósofos italianos del Renacimiento a través de la versión latina de Chalkéopoulos. Nos enfrentamos, por lo tanto, a dos estratos de la recepción de la teoría antropológica en esta obra del Niseno: la lectura que efectúa el traductor bizantino, al transvasar sus teorías a los usos y a las particularidades idiomáticas del latín; y la que realizan sus lectores humanistas, cuya evidencia es todavía rastreable en algunos de los manuscritos que sobreviven del texto.

Para analizar este segundo estrato de la recepción de la obra nos centraremos en un manuscrito que se conserva hoy en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid, el MS 4301 (P 125). Por diversas razones, se podría atribuir la mano que copió el texto del Niseno al propio Chalkéopoulos, que parece haber transcripto también otros dos de los manuscritos que conservamos[5]. El códice

2 Cf. Ch.L. Stinger, "Italian Renaissance Learning and the Church Fathers", in: I.D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, II, Leiden 1997, 473-510, aquí 494.

3 Cf. H. Brown Wicher, "Gregorius Nyssenus", in: F. Cranz (ed.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, V, Washington D.C. 1984, 1-250, aquí 144. Véase la edición crítica del texto latino y su estudio preliminar en el presente volumen.

4 Cf. G. De Gregorio, "Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium proverbiorum* di Basilio Magno", in: M. Cortesi – C. Leonardi (eds.), *Tradizione patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997* (Millenio medievale 17), Firenze 2000, 317-396; S. Gentile, *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Roma 1997, 336.

5 Véase el estudio preliminar de la edición crítica en este volumen, 156-191.

madrilense posee numerosas marcas y notas marginales de lectores humanistas, muy probablemente datables al siglo XV. Entre ellas, encontramos algunas que se asemejan a las típicas marcas de lectura de Giovanni Pico della Mirandola, conformadas por un trazo vertical coronado por tres puntos, al modo de vértices de un triángulo[6]. Aunque es difícil establecer con precisión el derrotero del manuscrito hasta arribar a su destino actual, sabemos que seguramente fue copiado en Roma en los años 60 del *Quattrocento* y cabe la posibilidad de que haya sido leído y anotado por el Mirandolano en alguna de sus visitas a las bibliotecas de la ciudad[7].

Después de presentar brevemente la figura del traductor bizantino y el contexto de producción de su versión, procederemos a considerar los principales pasajes antropológicos de la traducción. Haremos referencias a algunas de las notas marginales renacentistas al manuscrito de Madrid y también a pasajes y temáticas similares en las obras de Giovanni Pico. En primer lugar, examinaremos la cuestión del rol de la libertad en el ascenso del alma y el retorno al Padre. Luego, nos detendremos en el tema de la pacificación interior y la concordia entre los seres humanos. También estudiaremos la interpretación que el traductor bizantino hace de la paradójica 'imitación' de la criatura humana libre por parte del creador en la quinta homilía. Por último, veremos los posibles ecos piquianos del problema del mal y de la imagen de la serpiente tal como están formulados en la versión latina de las homilías del Niseno.

∴

Según los testimonios históricos que conservamos, Atanasio Chalkéopoulos podría haber llegado a Italia desde Bizancio en compañía del abad Doroteo, su superior en el monasterio de Vatopedi en el Monte Athos[8]. Según esta hipótesis,

---

6 Cf. S. Gentile, *Umanesimo e Padri*, 373; Idem, "Pico e la biblioteca medicea privata", in: P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze 1994, 96-100.

7 Cf. J. Martín Abad, "La colección de manuscritos de la Biblioteca Nacional (nombres propios, fechas, y procedimientos y acasos de su formación)", in: J.M. Díez Borque (ed.), *Memoria de la escritura. Manuscritos literarios de la Biblioteca Nacional: del Poema de Mio Cid a Rafael Alberti*, Madrid 1995, 23-36. Un detalle intrigante es que los dos pasajes trinitarios anotados en el manuscrito de Madrid (f. 26^{r-v}) poseen exactamente las mismas marcas de lectura atribuibles a Giovanni Pico en el margen del manuscrito de København, Kongelige Bibliotek, MS Gl. kgl. Samling 1345, 4to, f. 29^{r-v}. Cf. P.O. Kristeller, *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. III, (*Alia itinera I*)*: Australia to Germany*, Leiden 1983, 183.

8 Acerca de la vida y obra de Atanasio Chalkéopoulos, véase el excelente y ya clásico estudio de M.-H. Laurent – A. Guillou, *Le "Liber Visitationis" d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale* (Studi e testi 206), Città del Vati-

ambos habrían asistido en 1438 al concilio de Ferrara-Florencia y, como muchos de los eruditos bizantinos presentes, se habrían vuelto partidarios de la unión entre las iglesias de Oriente y Occidente. Lo cierto es que Atanasio se traslada a Roma como capellán y copista de Bessarion, quien será su mecenas y protector de allí en más. En el año 1448 el papa Nicolás V lo nombra, por recomendación de Bessarion, abad de un importante monasterio de la orden basiliana en Calabria, y diez años después Pio II lo designa superior de un monasterio cisterciense en Siracusa.

Sin embargo, sus tareas pastorales no le impiden continuar con prolongadas estancias en Roma y con nuevos trabajos como copista y traductor para Bessarion y otros intelectuales y mandatarios de renombre, entre ellos, Nicolás de Cusa y el príncipe Carlos de Aragón[9]. En 1461 Pio II lo nombra obispo de Gerace en Calabria. En su elogiosa dedicatoria al papa Pablo II de la traducción del Niseno, Atanasio ofrece las palabras de Gregorio como hermosas gemas de virtud para adornar al pontífice Barbo, quien poseía una reconocida debilidad por las obras de arte y objetos preciosos provenientes del mundo griego[10].

---

cano 1960, XVIII-XXXIII. Cf. De Gregorio, "Manoscritti greci patristici", 386-393; D. Speranzi, "Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo", *Rinascimento* 58 (2018) 193-237.

9 Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXI-XXV; Speranzi, "Scritture, libri e uomini", 220-237.

10 Cito aquí y en el resto del trabajo textualmente del mencionado manuscrito, aunque señalo entre corchetes las páginas y líneas de la edición crítica que presentamos: Madrid 4301, f. 1r-v [lat. ed. 194,4–17]: *Cum animadverterem te Pontifex Maxime Paule: res gręcas maximi facere: easque ut habeas magnam curam magnamque operam dare: aliquid & ipse tibi e gręcia pro mea in te observantia offitioque afferre curavi. Sed quom sacrę mihi imagines auro lapidibus arteque mosaica artificiose pictęque eleganterque compositę non sint: neque vasa habeam pręciosorum lapidum: aut pannos sacris figuris: argento & auro: & bysso contextos: aut cętera quę ipsa gręcia producit: quom mihi facultates haud quaquam suppeditent: quibus ea res facile possim parare: has quinque Homilias Sancti Gregorij Nyssensis: fratris magni Basilij: viri profecto doctissimi atque sapientissimi: quas magna cum sapientia: summaque theologia in dominicam edidit orationem: e graeca in latinam linguam traducere: tibique eas offerre opere precium duxi. Quę mihi profecto gemmę quędam pręciosissimę visę sunt. Habent enim quę perfectę debent optimęque gemmę* [f. 1v] *habere: magnitudinem, albedinem & rotunditatem*. Cf. Laurent – Guillou, *Le "Liber Visitationis"*, XXIX, 218-220. Salvo evidentes errores de transcripción, conservaré las particularidades de la ortografía latina de Chalkéopoulos. Cf. A. De Rosa, *Luciano di Samosata. De saltatione: la traduzione latina di Atanasio Calceopulo. Introduzione, testo e commento*, Tesi di dottorato in Letteratura greca, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2011-2012, 87-94.

1 Retorno al Padre y libre albedrío

En el primero de los discursos traducidos por Atanasio, Gregorio realiza un precioso himno en verso como exaltación de la oración, a la que describe, entre otros apelativos, como 'intimidad con Dios, contemplación de lo invisible' (θεοῦ ὁμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία), según la traducción de Chalkéopoulos: *dei collocutio, invisibilium speculatio*[11].

La exégesis del Padrenuestro comienza propiamente en el segundo discurso. Como hará en la mayor parte de sus escritos homiléticos y espirituales, Gregorio interpreta la oración al Padre como un camino progresivo de ascensión a lo divino. Pero, antes de emprender la subida, expresa sus dudas acerca de si le es posible al ser humano dirigirse dignamente a Dios llamándolo 'Padre', pues esto implicaría una familiaridad de naturaleza con su creador. Y se pregunta quién pudiera darle alas (τίς δώσει μοι τὰς πτέρυγας / *quis dabit mihi pennas*), como al rey David, para volar con su razón hacia la elevación magnífica de esas palabras[12].

Esta íntima afinidad con lo divino se manifiesta, según Gregorio, en la libertad de expresión y la confianza (θαρρέω, παρρησία) para aproximarse a Dios y llamarlo 'Padre', propias de la oración de los hijos. La παρρησία es para el Niseno, de hecho, uno de los caracteres centrales de la imagen divina en el ser humano[13]. Atanasio traduce estos términos por el sustantivo *fiducia* o la construcción *audere cum fiducia*[14].

La insistencia sobre esta libertad y confianza en la oración al Padre es también característica de la exégesis piquiana del Padrenuestro. Su exposición *In orationem dominicam* es redactada en los años posteriores a su frustrado debate romano, luego de la condena papal y de su arresto parisino en 1488. El comentario de Pico posee varias interpretaciones similares a las del Niseno. Al comentar la invocación a Dios como 'Padre', por ejemplo, Giovanni Pico también se detiene particularmente, a diferencia de otros de sus textos, en la audacia y la

11 Cf. *Or. dom.* I (SC 308, 1-2 [GNO VII.2 8, 30-9, 1]); *Versio Athanasii* I (Madrid 4301, f. 5r [lat. ed. 199,1-2]).

12 Cf. *Or. dom.* II (SC 358, 10-12 [GNO VII.2 22, 20-22]): Τίς δώσει μοι τὰς πτέρυγας ἐκείνας πρὸς τὸ δυνηθῆναι τῷ ὕψει τῆς τῶν ῥημάτων μεγαλοφυΐας συναναπτῆναι κατὰ διάνοιαν; *Versio Athanasii* II (Madrid 4301, f. 14r [lat. ed. 208,25-26]): *quis dabit mihi pennas illas quibus possem ad verborum sublimium altitudinem mente volare*.

13 Cf. *Or. dom.* V (SC 480, 1-484, 7 [GNO VII.2 59, 11-60, 25]); *An. et res.* (GNO III.3 76, 4-13). Véase también Giovanni Pico, *Expositiones in Psalmos* XI, 25-37 (Raspanti 98-100).

14 Cf. e.g. *Or. dom., versio Athanasii* II; V (Madrid 4301, ff. 13r-v, 37v-38v [lat. ed. 210-212;231-232]).

confianza del ser humano frente a Dios con los adverbios *fiducialiter* y *confidenter*, o las expresiones '*cum magna spe*', '*cum fiducia*'[15].

En el texto que sigue, Gregorio equipara el regreso al Padre con la asimilación a Dios, con ecos evidentes del *Teeteto* de Platón, y más puntualmente de su relectura plotiniana en *Enéadas* I, 6 [1], 8 – tratado que con toda probabilidad el Niseno conoce –, en donde el autor neoplatónico vislumbra el viaje de Ulises a su patria como una metáfora del retorno a lo Uno[16]. Gregorio combina esta cuestión filosófica con el regreso del hijo menor a los brazos del padre misericordioso en la parábola de Lucas (cf. *Lc* 15, 11-32). El pasaje es anotado por el o los lectores renacentistas. Esta vez, además de una *serpentina* en rojo y la típica marca de lectura utilizada por Pico en negro, encontramos una breve *notabilia*: '*Via ad celum*'. Para que los lectores puedan identificar la ubicación de las *marginalia* del manuscrito de Madrid, aquí y en el resto de las citas indicaré **en negrita** aquellas frases destacadas con un trazo en el margen del códice, e incluiré horizontalmente entre corchetes en el cuerpo del texto las marcas de lectura. Es digno de resaltar el modo en que la temática del retorno al Padre y a la patria, con los mismos tonos cristianos y platónicos que en nuestro texto, aparece una y otra vez en Giovanni Pico: en la *Oratio*, el *Heptaplus*, el *De ente et uno* y otras obras[17]. He aquí, pues, el pasaje del Niseno según la versión de Chalkéopoulos, traducida a su vez en forma literal al español.

15 Cf. Giovanni Pico, *In orationem dominicam expositio* 2 (Bausi): *Primum, ut non petamus nisi salutaria; secundum, ut fiducialiter et cum magna spe petamus* [...]. *Docet etiam nos cum magna spe obtinendi petere, quia licet ista sint magna, nec nos illa mereamur, tamen postquam ipse per gratiam suam nos fecit filios suos adoptivos et fratres Christi, qui est filius eius naturalis, omnia debemus confidenter petere. Et ideo Christus noluit ut in hac oratione vocaremus eum Dominum nostrum, nec creatorem nostrum, sed Patrem nostrum, quia nihil est quod a Patre filius impetrare non possit. Adeamus igitur* (*ut inquit apostolus*) *cum fiducia ad thronum eius ut misericordiam consequamur et gratiam, in auxilio oportuna*.

16 Cf. Platón, *Teeteto* 176a-b; Plotino, *Enéadas* I, 6 [1], 8. Sobre la probable lectura de este tratado de Plotino por parte del Niseno, véase H. Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7), Freiburg 1952, 127-128; M. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité* (SC 119), Paris 1966, 116-118, 600; J.M. Rist, "On the Platonism of Gregory of Nyssa", *Hermathena* 169 (2000) 129-151, aquí 130-133.

17 Cf. Giovanni Pico, *Oratio* 46-48 (Bausi 22-24); *Commento sopra una canzona d'amore* III, 2 (Garin 526); *Heptaplus* IV, Proem. (Garin 268-270); *De ente et uno* X (Garin 440); *Expositiones in Psalmos* XV, 62-81 (Raspanti 124-126). Véase particularmente cómo lo formula Pico en su propio comentario al Padrenuestro: *In orationem dominicam expositio* 2 (Bausi): *Utrunque autem edocet nos Christus in ista oratione: nam, quum cogitamus nos habere Patrem coelestem, scimus quod ubi habemus Patrem, ibi habemus et patriam et haereditatem, hic autem nos esse velut peregrinos, quia* (*ut inquit apostolus*) *quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Haec autem meditatio facit ut in his terrenis sola coelestia et desidere-*

Videtur tamen & altiorem quandam sententiam istam habere orationem. comemorat enim nobis patriam illam qua pulsi sumus [...]. ***Via autem quę in cęlum usque humanam naturam ducit: nulla est alia quam terrestrium malorum fuga & abnegatio. abnegatio autem malorum nulla alia est quam ut dei similis efficeretur studeat*** [...]. *Non enim loco deus ab homine distat. ut ulla opera aut machina egeamus: quibus possemus hoc grave terrestre corpus nostrum ad incorpoream intellectualemque conuersationem traducere. Sed quom mente virtus a vicio separata sit* [·:—] *in solo stat hominis arbitrio: ut ad illud se mente aplicet: quo ipse vellet. Cum igitur electio boni quod facile eligi potest sequatur. ut quae quis elegerit continuo assequatur.*[18]

Parece, sin embargo, que este discurso posee un sentido más profundo. Pues rememora aquella patria de la que fuimos expulsados [...]. El camino que conduce a la naturaleza humana hasta el cielo no es otro que la huida y el rechazo de los males terrenales. Y este rechazo de los males no es otra cosa que esforzarse por llegar a ser semejante a Dios [...]. Pues Dios no dista del ser humano según el lugar, de modo que no necesitamos ninguna obra o artificio por los cuales poder trasladar este cuerpo nuestro pesado y terrenal a la frecuentación incorpórea e intelectual. Pero ya que la virtud está separada del vicio según la mente, reside sólo en el arbitrio del ser humano que, según lo que este quiera, a ello se adhiera la mente. Por lo tanto, puesto que se sigue la elección del bien, que es fácil de elegir, de ese modo lo que uno elija es alcanzado continuamente.

El lugar más originario del ser humano, su patria, es para el Niseno el mundo inteligible de los platónicos, que él denomina – con resonancias filonianas[19] – "la región celeste" (οὐράνιος χῶρος), y que identifica con la persona de Dios Padre. El camino de regreso a la morada del Padre reside para él sólo en la

mus et petamus, nihil aliud sitientes quam ut cito finiatur hoc exilium nostrum, in quo positi procul a dulcissima patria degimus in hac lachrymarum valle, et revertentes ad patriam, in amplexibus Patris quiescentes, aspectu eius semper perfruamur.

18 *Or. dom., versio Athanasii* II (Madrid 4301, ff. 16^{r}-17^{v} [lat. ed. 211,6-8; 211,32-212,8]); cf. *Or. dom.* II (SC 372, 6-8; 376, 3-378, 5 [GNO VII.2 26, 25-27; 28, 2-19]): δοκεῖ δέ μοι καὶ βαθυτέραν τινὰ διάνοιαν ὑποσημαίνειν ὁ λόγος· τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν [...]. Ὁδὸς δὲ ἡ πρὸς τὸν οὐρανὸν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀνάγουσα οὐδεμία τίς ἐστιν ἄλλη εἰ μὴ φυγὴ καὶ ἀπόστασις τῶν περιγείων κακῶν· τῆς δὲ φυγῆς τῶν κακῶν ἡ ἐπίνοια οὐκ ἄλλη μοί τις εἶναι δοκεῖ πλὴν τῆς πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιώσεως [...]. Οὐ γὰρ τοπικὴ τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινόν ἐστιν ἡ διάστασις ὥστε τινὸς μηχανῆς ἡμῖν καὶ ἐπινοίας γενέσθαι χρείαν τὸ βαρύ τε καὶ ἐμβριθὲς καὶ γεῶδες τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ νοερὰν διαγωγὴν μετοικίζειν· ἀλλὰ νοητῶς τῆς ἀρετῆς τοῦ κακοῦ κεχωρισμένης ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου κεῖται πρὸς ὅπερ ἂν ἐπικλιθείῃ τῇ ἐπιθυμίᾳ ἐν ἐκείνῳ εἶναι. Ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἔπεστι πόνος ἑλέσθαι τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ ἑλέσθαι καὶ τὸ τυχεῖν ἕπεται ὧν τις προείλετο.

19 Cf. Filón de Alejandría, *De confusione linguarum* 77-78.

capacidad de decisión (ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου / *in solo stat hominis arbitrio*), cuyo impulso permite a la mente acceder a Dios mismo.

Gregorio vuelve a formular su clásica afirmación de la virtualidad ontológica de la decisión, al decir que al ser humano le es posible *ser* en aquello hacia lo que se inclina su deseo (πρὸς ὅπερ ἂν ἐπικλιθείη τῇ ἐπιθυμίᾳ ἐν ἐκείνῳ εἶναι / *ad illud se mente aplicet quo ipse vellet*).

El potencial ilimitado de la decisión humana o el albedrío (προαίρεσις, γνώμη / *arbitrium*) es también un elemento central de la antropología de Pico, cuya presunta pluma destaca precisamente este pasaje con su típica marca de lectura. Bástenos recordar aquí el discurso de Dios a Adán en la *Oratio* piquiana, en el que el creador le afirma que podrá delimitar su propia naturaleza en virtud de su arbitrio, en cuya mano lo ha colocado (*pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui*), de tal modo que le es dado felizmente poseer aquello que desea, llegar a *ser* aquello que quiere (*cui datum id habere quod optat, id esse quod velit*)[20]. Consideramos que esta potestad ontológica de la libre decisión humana es una novedad del Niseno respecto de sus fuentes filosóficas, particularmente platónicas[21]. Es posible, entonces, que Pico se haya inspirado en esta y otras obras de Gregorio de Nisa para elaborar esas célebres líneas de la *Oratio*.

En el tercer discurso, Gregorio comienza realizando un paralelismo entre Moisés y Cristo que recuerda las imágenes del ascenso espiritual desplegadas en *De vita Moysis*. De hecho, también recurre aquí a la descripción detallada del templo y del ἄδυτον. Comentando la petición por la venida del reino de Dios, el Niseno insiste a su vez sobre la ausencia total de violencia y de tiranía en el dominio divino sobre la creación, y con ello subraya nuevamente la absoluta libertad de la necesidad de la elección y la virtud humanas. Veamos el fragmento en la traducción de Atanasio:

Una res omnibus pręest: quę vera potestas atque potentia est: quę omnibus imperat non vi aut tyrannide: aut moetu: aut necessitate quod sub se est sibi subiciens. Liberam enim omni moetu oportet esse virtutem: sineque ulla subiectione: quo possit sponte bonum eligere[22].

Una única realidad precede a todas, la cual es potestad y potencia verdadera, que impera sobre todo, no por la fuerza o tiránicamente, ni somete a sí por miedo o por necesidad lo que está debajo de ella, pues la virtud debe ser libre de todo miedo y sin sometimiento alguno, de modo que pueda elegir el bien de manera espontánea.

20 Cf. Giovanni Pico, *Oratio* 20, 24 (Bausi 10, 12).

21 Cf. F. Bastitta Harriet, "Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa", *Teología y vida* 58 (2017) 473-488.

22 *Or. dom., versio Athanasii* III (Madrid 4301, f. 23ᵛ [lat. ed. 218,8-12]); cf. *Or. dom.* III (SC 406,

Si bien la versión latina no es tan literal en este pasaje, queda claro el sentido de la preservación absoluta de la iniciativa libre como requisito para la virtud, un rasgo de cuño platónico[23]. Puesto que Chalkéopoulos utiliza el adverbio *sponte*, esto es, 'voluntaria' o 'espontáneamente', sabemos que está leyendo ἑκουσίως en su ejemplar griego, y no la construcción de dativo ἑκουσίᾳ γνώμῃ, que significa 'por el albedrío voluntario'[24].

2 Paz entre la carne y el espíritu, concordia entre los seres humanos

En el mismo discurso encontramos una reflexión sobre la superación de la guerra interior al ser humano, la que divide la comunión original entre el alma y el cuerpo. Se propone entonces otro tema muy caro tanto a Gregorio como a Giovanni Pico, el de la perfecta unificación y reconciliación del espíritu y la carne. La acción divina devuelve la vida al ser humano y restablece la paz y el gozo en su interior.

Veniat ergo tuum regnum: dulcissima vox qua in re has deo pręces offerimus. destruatur acies adversariorum: evertantur castra sternorum: disolvatur bellum carnis quod adversus spiritum militat. appareat regia potestas […]*: quom autem tuum regnum apparuerit dolor quidem omnis & tristicia fugit: vita vero & pax omnis accedit: & exultatio*[25].

Luego, que venga tu reino, dulcísima expresión, por la cual ofrecemos estas preces. Que sea destruida la línea de batalla entre adversarios. Que se desplomen los campamentos de los forasteros. Que sea disuelta la guerra de la carne que lucha contra el espíritu. Que se manifieste la potestad regia […], mas cuando se ha manifestado tu reino, ciertamente todo dolor y tristeza desaparecen; surgen, en cambio, toda vida, toda paz y exultación.

14-408, 3 [GNO VII.2 37, 15-21]): μία τῶν πάντων ὑπέρκειται ἡ ἀληθὴς ἐξουσία καὶ δύναμις, ἡ τοῦ παντὸς ἀναδεδεγμένη τὸ κράτος καὶ βασιλεύουσα οὐ βιαίᾳ τινὶ καὶ τυραννικῇ δυναστείᾳ, φόβοις καὶ ἀνάγκαις ὑποζεύξασα τῇ ὑποταγῇ τὸ ὑπήκοον. ἐλευθέραν γὰρ εἶναι προσήκει παντὸς φόβου τὴν ἀρετὴν καὶ ἀδέσποτον, ἑκουσίᾳ γνώμῃ τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην.

23 Cf. Platón, *República* X 617e.

24 Cf. *Or. dom.* III (SC 408, 3).

25 *Or. dom., versio Athanasii* III (Madrid 4301, f. 24^{v} [lat. ed. 219,3-10]); cf. *Or. dom.* III (SC 412, 3-13 [GNO VII.2 39, 2-14]): Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, ἡ γλυκεῖα φωνή, δι᾽ ἧς ταύτην προσάγομεν ἄντικρυς τῷ θεῷ τὴν δέησιν· Καταλυθήτω ἡ ἀντικειμένη παράταξις· ἀφανισθήτω ἡ παρεμβολὴ τῶν ἀλλοφύλων· ἀναιρεθήτω τῆς σαρκὸς ὁ κατὰ τοῦ πνεύματος πόλεμος· ἐπιφανήτω μοι ἡ βασιλική δυναστεία […]· ἐπειδὰν δὲ ἡ σὴ βασιλεία φανῇ ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, ἀντεισέρχεται δὲ ζωὴ καὶ εἰρήνη καὶ ἀγαλλίαμα.

Este irenismo tan propio del Niseno también puede haber resultado atrayente para el joven conde de Mirandola y Concordia, quien en la *Oratio* anhela que "se consagre un acuerdo de paz santísima entre la carne y el espíritu (*inviolabile inter carnem et spiritum foedus sanctissimae pacis sanciet*)"[26]. La temática del *foedus pacis* aparece repetidamente en toda la obra piquiana[27]. Y curiosamente encontramos un paralelo más exacto con la formulación de la *Oratio* en los discursos *De beatitudinibus* del Niseno, que Pico sin dudas poseía en griego en su propia biblioteca[28].

En efecto, en la última homilía sobre las bienaventuranzas el Niseno también afirma que todo enfrentamiento exterior es fruto de una división al interior del ser humano, aquella que existe entre el espíritu y la carne: "Pacificador es el que otorga la paz a otro (ὁ εἰρήνην διδοὺς ἄλλῳ), pero no podría otorgarla a otro quien no la poseyera él mismo (ὃ μὴ αὐτὸς ἔχει)"[29]. El joven Pico expresa una idea similar cuando compara la discordia interior del individuo con las guerras entre los pueblos: "Múltiple sin dudas, padres, es la discordia en nosotros (*in nobis discordia*); albergamos en nuestro interior (*domi habemus*) guerras (*bella*) terribles y viscerales, incluso mayores que las civiles (*et plus quam civilia*)"[30]. No sería otra que aquella 'guerra inherente a la naturaleza' (τὸν ἐμφύλιον τῆς φύσεως πόλεμον) de la que habla el Niseno en el mismo discurso séptimo[31].

Al proponer la conciliación de esta batalla interior, Gregorio la formula con palabras muy similares a las de la *Oratio* de Pico: "Creo que es designado propiamente como pacificador (εἰρηνοποιόν) el que conduce a un acuerdo pacífico (εἰς εἰρηνικὴν συμφωνίαν) el enfrentamiento en sí mismo entre la carne y el espíritu (τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος)"[32].

26 Giovanni Pico, *Oratio* 89 (Bausi 38-40).

27 Cf. e.g. Giovanni Pico, *Oratio* (Garin, 116): *Percontemur et iustum Iob, qui fedus iniit cum Deo* […] *pacem utique respondebit…*; *Commento sopra una canzona d'amore* II, 8 (Garin 495-496); *Heptaplus* V, 7; VIII (Garin 304-306, 380-382); *De ente et uno* X (Garin 438-440); *Expositiones in Psalmos* XLVII, 436-452 (Raspanti 228); *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* IV, 16 (Garin I, 516-518); *Epistulae* XXXV (Borghesi 126). En el pasaje del *De ente et uno* Pico utiliza, al igual que Gregorio en *Or. dom.* II, el versículo atribuido al rey David como metáfora del ascenso especulativo: *Sed quis dabit pennas ut illuc volemus* (Sal 57, 7).

28 Cf. P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936, 258 (nº 1043).

29 *Beat.* VII (GNO VII.2 153, 26-27): Εἰρηνοποιὸς δέ ἐστιν ὁ εἰρήνην διδοὺς ἄλλῳ· οὐκ ἂν δέ τις ἑτέρῳ παράσχοι ὃ μὴ αὐτὸς ἔχει.

30 Giovanni Pico, *Oratio* 87 (Bausi 38): *Multiplex profecto, patres, in nobis discordia; gravia et intestina domi habemus, et plus quam civilia bella.*

31 Cf. *Beat.* VII (GNO VII.2 160, 13).

32 *Beat.* VII (GNO VII.2 160, 11-12): ἀλλ᾽ οἶμαι κυρίως εἰρηνοποιὸν χρηματίζειν τὸν τὴν ἐν ἑαυτῷ στάσιν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ πνεύματος.

Como podría preverse, ambos autores no sólo bregan por esta paz en los conflictos internos a cada individuo, sino también en los enfrentamientos de los seres humanos entre sí. En efecto, uno de los lectores renacentistas de nuestro manuscrito marca repetidamente la sección del primer discurso sobre el Padrenuestro en la que Gregorio desprecia una oración que busca perjudicar a otras personas. Para el Niseno, los 'enemigos' de los que habla la Escritura deben interpretarse siempre como los pecados y las injusticias, pero jamás como los seres humanos que los cometen. Allí uno de los lectores anota al pie del folio: "*An sit licitum contra inimicos orare*"[33]. Y en la página siguiente se resalta al margen el bello texto que expresa el optimismo antropológico de Gregorio.

Nam quom psalmista dicat deficiant peccatores a terra & iniqui ita ut non sint: peccatum & iniquitatem precatur deficere. ***Non enim homo homini dimicat: sed motus nostrę voluntatis in malum prolapsus: statuit loco inimici id quod naturę coniunctum est***[34]**.**	Pues cuando el salmista dice: Sean erradicados los pecadores de la tierra y los injustos, de tal modo que no existan, ruega que se erradique el pecado y la injusticia. Pues el hombre no es enemigo del hombre, sino que el movimiento de nuestra voluntad, caído en el mal, colocó en el lugar de enemigo aquello que había sido unificado según la naturaleza.

3 La imitación divina del ser humano

Ahora bien, el progresivo énfasis gregoriano sobre el carácter inviolable y protagónico de la decisión humana culmina en el quinto discurso, cuando el Niseno interpreta la petición: 'Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores'. Como he analizado en otra ocasión, este es uno de los lugares en los que Gregorio propone paradójicamente una cierta reciprocidad y coordinación entre la persona humana y Dios mismo[35]. Chalkéopoulos es consciente de la temeridad de la exégesis propuesta, acerca de la

33 Cf. *Or. dom., versio Athanasii* I (Madrid 4301, f. 8ᵛ [lat. ed. 202,26-203,2]).

34 *Or. dom., versio Athanasii* I (Madrid 4301, f. 9ʳ [lat. ed. 203,13-16]); cf. *Or. dom.* I (SC 332, 12-17 [GNO VII.2 15, 17-22]): ὅ τε γὰρ ψαλμῳδός, εἰπών· Ἐκλείποιεν ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἄνομοι ὥστε μὴ ὑπάρχειν αὐτούς, τὴν ἁμαρτίαν ἐκλείπειν καὶ τὴν ἀνομίαν εὔχεται. Οὐ γὰρ ἄνθρωπος ἀνθρώπου πολέμιος, ἀλλ᾽ ἡ κατὰ κακίαν τῆς προαιρέσεως κίνησις εἰς ἐχθροῦ τάξιν τὸ τῇ φύσει συνημμένον κατέστησεν. Nótese la traducción en este caso de προαίρεσις por *voluntas*, que si bien es una acepción posible y un uso habitual del *ars traducendi*, no respeta el sentido técnico del término en este pasaje, en línea con las escuelas filosóficas griegas.

35 Cf. F. Bastitta Harriet, "Does God 'follow' human decision? An interpretation of a passage from Gregory of Nyssa's *De vita Moysis* (II, 86)", *StPatr.* 67 (2013), 101-112.

cual el propio Niseno advierte a sus lectores. Esta osadía se va intensificando a medida que el Niseno explicita su particular lectura. Los términos con los que Gregorio describe este ímpetu progresivo de la audacia: τολμηρόν, τολμηρότερον, son traducidos por Atanasio como: '*insolens*' e '*insolentior*'. Opta con ello por un matiz de desmesura para caracterizar la especulación de Gregorio, pero sobre todo recalca su carácter insólito o desacostumbrado. Uno de los lectores del manuscrito destaca al margen un fragmento del pasaje, que a continuación destacamos **en negrita**.

quod evenit mihi in mentem de hoc dicere: insolens forem si mente conciperem: sed longe insolentior: si oratione quod intelligo explicarem. quid autem est quod cogito. quemadmodum enim deus ad imitationem proponitur his: qui bene agunt: ut inquit Paulus: imitatores mei estote: sicut & ego christi. ita contra tuam dispositionem vult ut exemplar deo ad bene agendum fiat: & convertitur hoc in loco quodammodo ordo: ***ut sicut nos bonum ob dei imitationem facimus: ita speremus & deum res nostras imitaturum: quando aliquid boni agimus.*** *ut dicas & tu deo: quod ipse feci: tu quoque facito. imitare dominus servum. inopem & pauperem: omnium rex*[36].

Lo que me viene al pensamiento decir sobre esto sería insolente si lo concibiera con la mente, pero mucho más insolente si explicara lo que entiendo mediante el discurso. Qué es, pues, lo que pienso. Del mismo modo en que Dios es propuesto para su imitación a aquellos que obran bien, como afirma Pablo: Sed imitadores míos, tal como yo lo soy a su vez de Cristo; así también, a la inversa, quiere que tu disposición se vuelva un ejemplo para que Dios obre el bien; y de algún modo el orden es invertido en este punto, de modo que, tal como nosotros hacemos el bien en virtud de la imitación de Dios, así esperemos que Dios también sea imitador de nuestras cosas cuando obramos algo del bien, para que digas también tú a Dios: Lo que yo mismo he hecho, hazlo tú también. Imita tú, el Señor, a tu siervo; al pobre e indigente, tú, Soberano de todo.

36 *Or. dom., versio Athanasii* V (Madrid 4301, f. 39r [lat. ed. 232,21-30]); cf. *Or. dom.* V (SC 486, 4-488, 1 [GNO VII.2 61, 12-24]): ὃ γὰρ ἐπέρχεταί μοι περὶ τούτου νοεῖν τολμηρὸν μέν ἐστι καὶ τῷ νῷ λαβεῖν, τολμηρότερον δὲ καὶ τῷ λόγῳ ἐκκαλύψαι τὸ νόημα. Τί γάρ ἐστι τὸ λεγόμενον; ὥσπερ ὁ θεὸς πρόκειται τοῖς τὸ ἀγαθὸν κατορθοῦσιν εἰς μίμησιν, καθὼς εἶπεν ὁ Παῦλος, Μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ, οὕτως τὸ ἔμπαλιν τὴν σὴν διάθεσιν ὑπόδειγμα τῷ θεῷ πρὸς τὸ ἀγαθὸν γίνεσθαι βούλεται· καὶ ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἡ τάξις ὥστε τολμῆσαι καί, καθάπερ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν ἐπιτελεῖται τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν μιμήσει, οὕτως ἐλπίσαι μιμεῖσθαι τὸν θεὸν τὰ ἡμέτερα ὅταν τι τῶν ἀγαθῶν κατορθώσωμεν, ἵνα εἴπῃς καὶ σὺ τῷ θεῷ ὅτι ἐγὼ πεποίηκα καὶ σὺ ποίησον· μίμησαι τὸν δοῦλον σου ὁ κύριος, τὸν πτωχὸν καὶ πένητα ὁ τοῦ παντὸς βασιλεύων.

Como podemos ver, el sentido más radical del texto gregoriano, que Dios mismo sigue o imita a la persona humana, se preserva intacto en la traducción. Atanasio ofrece en lengua latina una de las posturas más polémicas y desestimadas del Niseno, incluso en la tradición bizantina. En efecto, la sentencia por la cual el Niseno sintetiza su alegato decisivo en favor de la autonomía radical de la decisión humana: 'Vuélvete tú el juez de ti mismo (αὐτὸς γενοῦ σαυτοῦ δικαστής)', es traducida por Atanasio de modo igualmente categórico: "*Ipse tuus iudex esto*"[37].

Claro que, para el Niseno, esta libertad cuasi absoluta del ser humano no implica en sí una escisión de Dios, sino que ella misma es posible por el amor inconmensurable que el creador tiene por su criatura. En medio de esta exaltación del amor y la misericordia del Padre, Gregorio hace referencia, como lo había hecho en *De opificio hominis*, a la filantropía de Dios y la generosidad sin límites en favor del ser humano, pues para él la infinita potencia divina no permite límites o impedimento alguno a su liberalidad (οὐ κωλύει τὴν μεγαλοδωρεὰν ἡ δύναμις)[38]. El bizantino Chalkéopoulos traduce: *nihil est enim quod tuam possit munificentiam cohibere*[39].

Una vez más, la íntima asociación entre la liberalidad divina y la libertad humana remite a los textos piquianos, y principalmente a los primeros párrafos de la *Oratio*. Allí se afirma que, ocupados ya todos los grados del universo, no era apropiado a la potestad del Padre (*paterna potestas*) quedarse sin recursos y caducar en su último alumbramiento, el ser humano, ni propio de su benéfico amor (*beneficus amor*) que aquel que habría de alabar la liberalidad divina (*divina liberalitas*) en las demás criaturas se viera forzado a reprobarla en sí mismo[40]. Por esa razón, cuando concluye su descripción de los asombrosos atributos concedidos a la naturaleza humana y los alcances de su libertad, el joven conde exclama: "¡Oh, suprema liberalidad de Dios Padre (*o summam Dei patris liberalitatem*), suma y admirable felicidad del ser humano!"[41]

37 Cf. *Or. dom.* V (SC 484, 11 [GNO VII.2 61, 3]); *Versio Athanasii* V (Madrid 4301, f. 38v [lat. ed. 232,13]).

38 Cf. *Or. dom.* V (SC 488, 17-18 [GNO VII.2 62, 15-16]).

39 *Or. dom., versio Athanasii* V (Madrid 4301, f. 39v [lat. ed. 233,8-9]).

40 Cf. Giovanni Pico, *Oratio* 16 (Bausi 8).

41 Ibid. 24 (Bausi 12): *O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem.*

4 El problema del mal y el enigma de la serpiente

Uno de los temas del *De oratione dominica* que despiertan mayor interés en los lectores humanistas del manuscrito de Madrid es la problemática del mal. Desde la primera homilía, se destacan los textos acerca del pecado como olvido de Dios, de la esclavitud hacia lo terrenal y de los movimientos desordenados de las pasiones[42].

Aunque podríamos detenernos sobre varios puntos interesantes, en la cuarta homilía es destacada especialmente – con una *manicula* y con varios trazos verticales – la original explicación de la figura de la serpiente en el tercer capítulo del *Génesis*. Gregorio afirma que, al presentar a ese reptil como consejero de Eva sobre el placer del gusto, Moisés tal vez está filosofando mediante enigmas (ὁ Μωϋσῆς δι᾽ αἰνιγμάτων φιλοσοφεῖν / *Moysem esse philosophatum figuris*)[43].

La serpiente representa justamente el placer sensible (ἡδονή / *voluptas*), y se dice que, al poseer escamas, puede avanzar sin impedimentos, pero que es difícil tirar de ella hacia atrás por la cola. Por lo tanto, explica el Niseno, si uno no está atento a la cabeza de la serpiente – esto es, al primer ataque del mal –, la pasión del placer (τὸ καθ᾽ ἡδονὴν πάθος / *vitium voluptatis*) puede ingresar y establecer su guarida en los habitáculos de la razón, y se vuelve muy difícil extraerla de allí[44].

Esta caracterización de la imagen podría haber inspirado un uso similar que le da Giovanni Pico. En efecto, también él presenta a modo de enigma la metáfora de la serpiente en su *Commento*, aunque en lugar de la tentación de Eva está analizando allí las fábulas de Alcestis y de Orfeo en el *Banquete* platónico[45]. Para Pico, Orfeo fracasa al intentar recuperar a su amada Eurídice, que representa la Belleza ideal o la Venus celeste, porque no está dispuesto a 'morir' por ella, es decir, no está dispuesto a despegarse completamente de la sensualidad[46]. Es entonces cuando recurre crípticamente a la imagen de la serpiente, que había envenenado a Eurídice, pero que parece seguir presente de algún modo en Orfeo:

---

42 Cf. e.g. *Or. dom.*, *versio Athanasii* I (Madrid 4301, ff. 3v-4v, 6r-v, 7v [lat. ed. 197,3-31; 200,17-31; 201,26-202,5]).

43 Cf. *Or. dom.* IV (SC 458, 12-13 [GNO VII.2 53, 3-4]); *Versio Athanasii* IV (Madrid 4301, f. 33v [lat. ed. 227,7-8]).

44 Cf. Ibid. (SC 460, 12-462, 9 [GNO VII.2 53, 16-27]); *Versio Athanasii* IV (Madrid 4301, ff. 33v-34r [lat. ed. 227,17-25]).

45 Cf. Giovanni Pico, *Commento sopra una canzona d'amore* IV, 4 (Garin 554-558); Platón, *Banquete* 179b-d.

46 Cf. Giovanni Pico, *Commento sopra una canzona d'amore* IV, 4 (Garin 555): *Ma chiunque crede, non si spiccando in tutto dal sensibile mondo, ma in quello ancora vivendo, potere congiungersi alla perfetta sublimità ideale, obbietto del nostro amore, erra grandemente.*

> Questo nodo vo' lassare a svolgere a chi legge, che el medesimo serpente che privò Orfeo di Euridice, a lui, cioè a esso Orfeo, insegnò la musica e proibillo per propria morte racquistare l'amata Euridice; nè più oltre vo' scoprire questo secreto et *qui habet aures audiendi audiat*[47].

Se trata de la serpiente del placer sensible, la que, al matar a Eurídice, alejó simbólicamente a Orfeo de la Belleza divina. Pero su influjo negativo no acaba allí, sino que esa misma sensualidad, parece sugerir Pico, impide luego al héroe, ablandado y afeminado por los encantos de su propia música (*come molle e effeminato dalla musica sua*), entregar su vida para recuperar a su amada[48]. Pico también acude a la misma simbología en el *Heptaplus*, ahora sí aludiendo al *Génesis*. Lo hace al interpretar por séptima vez el relato de la creación, desde la perspectiva del retorno sabático de toda la creación a su principio. Menciona entonces la 'antigua serpiente' (*antiquus serpens*) que desde el principio infectó con sus venenos las 'aguas' de la sensibilidad humana, contaminación que el Espíritu de Dios intenta subsanar[49].

También en torno de la cuestión del mal, y alcanzando ya las líneas finales del quinto discurso gregoriano, encontramos la última de las marcas de lectura que podrían atribuirse al Mirandolano.

[·:—] *Sed dicamus & nos surgentes deo: non inducas nos in temptationem: idest in huius mundi mala. sed libera nos a malo: eius scilicet qui in hoc mundo potestatem tenet*[50].

Pero digamos también nosotros a Dios, levantándonos: No nos conduzcas a la tentación, esto es, a los males de este mundo, sino libéranos del malo, es decir, de aquél que posee la potestad en este mundo.

El lector renacentista destaca esta particular interpretación gregoriana de la última petición, preservada intacta por el traductor bizantino, y que la aso-

---

47 *Ibid.* (Garin 556).

48 Cf. *Ibid.* Nótese que estos dos adjetivos que aquí describen a Orfeo forman parte de la descripción de los objetos del placer en la traducción de Chalkéopoulos; *Or. dom.*, *versio Athanasii* IV (Madrid 4301, f. 34^{r-v} [lat. ed. 228,2-3]): *& sic vasa splendida quęres effeminatosque ministros: aureos lectos. stratum molem...*

49 Giovanni Pico, *Heptaplus* VII, 1 (Garin 340-342): *sed Spiritus Domini fovebat aquas, Spiritus ille qui* (*ut ait Apostolus*) *intercedit pro nobis gemitibus inenarrabilibus, et tunc assidue cogitabat quo pacto illas a venenis purgaret, quibus antiquus serpens eas infecerat.*

50 *Or. dom.*, *versio Athanasii* V (Madrid 4301, f. 46^{r} [lat. ed. 239,24-26]); cf. *Or. dom.* V (SC 524, 1-4 [GNO VII.2 73, 27-74, 2]): ἀλλ' εἴπωμεν ἀναστάντες καὶ ἡμεῖς τῷ θεῷ ὅτι Μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, τουτέστιν, εἰς τὰ τοῦ βίου κακά, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τὴν ἰσχὺν κεκτημένου.

cia con la persona del diablo, el príncipe de este mundo. Quizás no sea casual que en su propio comentario al Padrenuestro, Pico, que pudo haber consultado también el original griego de los discursos, haga la misma identificación: "A partir del texto griego (*ex textu Graeco*) se reconoce abiertamente que en este lugar por 'malo' no podemos entender otra cosa que el demonio (*per malum non possumus aliud intelligere quam daemonem*)".[51]

∵

Llegados hasta aquí, podemos concluir con unas breves consideraciones. Para cualquier lector que se haya adentrado en sus textos, es sabido que Gregorio de Nisa gusta de ostentar las muy diversas disciplinas que domina aún en los contextos más inverosímiles. De aquí que, por ejemplo, despliegue todos los recursos de la más fina elocuencia en un tratado dogmático como el *Contra Eunomium*, o que proponga audaces hipótesis médicas, psicológicas y fisiológicas en un texto exegético como el *De opificio hominis*, o incluso que reformule filosóficamente el ascenso neoplatónico a lo Uno en esta serie de discursos homiléticos sobre el Padrenuestro.

Los humanistas que entran en contacto con sus textos se ven movidos y hechizados, por así decirlo, por el poder de esta síntesis[52]. La suya, como la del Niseno, es una época de grandes transformaciones sociales, culturales, políticas y religiosas. Si bien no podemos demostrar con absoluta certeza en estas páginas la lectura de la versión latina de Chalkéopoulos por parte de Giovanni Pico, sí hemos evidenciado diversos elementos que lo vuelven más que plausible, tanto indicios materiales en el manuscrito de Madrid como numerosas afinidades conceptuales del Mirandolano con la original exégesis del Niseno.

Para autores como Pico, que intentan conciliar toda la belleza y la sabiduría de la cultura clásica con las exigencias de una renovación espiritual y filosófica en clave cristiana, los Padres representan una inspiración constante y una brújula segura para arribar a su ansiado destino. La versión latina del *De oratione dominica* niseno por Atanasio Chalkéopoulos es sólo un pequeño ejemplo del enorme influjo del pensamiento de los autores cristianos de la Antigüedad tar-

51 Giovanni Pico, *In orationem dominicam expositio* 8 (Bausi).

52 Adhiero con esto a una aguda intuición de la profesora Morwenna Ludlow. Cf. M. Ludlow, "*Contra Eunomium* III 10 – Who is Eunomius?", in: J. Leemans – M. Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden 2014, 442-474, aquí 473-474.

día sobre la configuración de la antropología del Renacimiento, que aún espera ser más profundamente esclarecida desde esta óptica.

Bibliografía

Ediciónes de las obras de Pico citadas

Bausi, F., *Giovanni Pico della Mirandola. Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma 2003.

Bausi, F., *Giovanni Pico della Mirandola. Opere complete* (*CD-Rom*), Roma-Torino 2000.

Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze 1942.

Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Firenze 1946-1952, 2 vols.

Raspanti, A., *Giovanni Pico della Mirandola. Expositiones in Psalmos*, Firenze 1997.

Literatura secundaria

Aubineau, M., *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité* (SC 119), Paris 1966.

Bastitta Harriet, F., "Does God 'follow' human decision? An interpretation of a passage from Gregory of Nyssa's *De vita Moysis* (II, 86)", *StPatr*. 67 (2013), 101-112.

Bastitta Harriet, F., " 'If you do not know yourself, beautiful amongst women…' Human Greatness in Gregory of Nyssa and its Influence on the Quattrocento", in: G. Maspero – M. Brugarolas – I. Vigorelli (eds.), *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies* (SVChr 150), Leiden 2018, 390-402.

Bastitta Harriet, F., "Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa", *Teología y vida* 58 (2017) 473-488.

Brown Wicher, H., "Gregorius Nyssenus", in: F. Cranz (ed.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, V, Washington D.C. 1984, 1-250.

De Gregorio, G., "Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia *In principium proverbiorum* di Basilio Magno", in: M. Cortesi – C. Leonardi (eds.), *Tradizione patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997* (Millenio medievale 17), Firenze 2000, 317-396.

De Rosa, A., *Luciano di Samosata. De saltatione: la traduzione latina di Atanasio Calceopulo. Introduzione, testo e commento*, Tesi di dottorato in Letteratura greca, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2011-2012.

Gentile, S., "Pico e la biblioteca medicea privata", in: P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze 1994, 85-101.

Gentile, S., *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Roma 1997.

Jaeger, W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.

Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola*, New York 1936.

Kristeller, P.O., *Iter Italicum. A Finding List of Uncatalogued or Incompletely Catalogued Humanistic Manuscripts of the Renaissance in Italian and Other Libraries*. III, (*Alia itinera I*)*: Australia to Germany*, Leiden 1983.

Ladner, G.B., *The Idea of Reform*, New York 1967.

Laurent M.-H. – A. Guillou, *Le "Liber Visitationis" d'Athanase Chalkéopoulos* (*1457-1458*)*. Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale* (Studi e testi 206), Città del Vaticano 1960.

Ludlow, M., "*Contra Eunomium* III 10 – Who is Eunomius?", in: J. Leemans – M. Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (*Leuven, 14-17 September 2010*) (SVChr 124), Leiden 2014, 442-474.

Martín Abad, J., "La colección de manuscritos de la Biblioteca Nacional (nombres propios, fechas, y procedimientos y acasos de su formación)", in: J.M. Díez Borque (ed.), *Memoria de la escritura: manuscritos literarios de la Biblioteca Nacional: del Poema de Mio Cid a Rafael Alberti*, Madrid 1995, 23-36.

Merki, H., *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7), Freiburg 1952.

O'Malley, J.W., *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court*, Durham (NC) 1979.

Rist, J.M., "On the Platonism of Gregory of Nyssa", *Hermathena* 169 (2000) 129-151.

Speranzi, D., "Scritture, libri e uomini all'ombra di Bessarione. II. La 'doppia mano' di Atanasio Calceopulo", *Rinascimento* 58 (2018) 193-237.

Stinger, Ch.L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari* (*1386-1439*) *and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977.

Stinger, Ch.L., "Italian Renaissance Learning and the Church Fathers", in: I.D. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, II, Leiden 1997, 473-510.

Trinkaus, Ch., *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago 1970.

Biblia

See pp. 240–242 for the biblical index to the Latin Translation of Gregory of Nyssa's *De oratione dominica*.

Vetus Testamentum

All References are to the LXX numbering.

Novum Testamentum

Auctores Antiqui et Medii Aeui

Index Nominum

Are not indicated: mentions of Gregory of Nyssa, subject of this book; names of biblical personages; names of scholars from the 19th–21th centuries.